Jürgen Habermas

Teoría y praxis

Estudios de filosofía social



tecnos

JÜRGEN HABERMAS

TEORIA Y PRAXIS

ESTUDIOS DE FILOSOFIA SOCIAL



Los derechos para la versión castellana de la obra
Theorie und Praxis
publicada originalmente en alemán por
Hermann Luchterhand Verlag
son propiedad de EDITORIAL TECNOS, S.A.

Traducción:
Salvador Mas Torres (Introducciones y Capítulos 1 a 7)
y Carlos Moya Espí (Capítulos 8 a 11 y Anexo)

Revisión de la traducción:
Jacobo Muñoz

Diseño de cubierta:
J. M. Domínguez y J. Sánchez Cuenca

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

O'Donnell, 27 - 28009 Madrid
ISBN: 84-309-1423-4
Depósito Legal: M-24.891-1987

Printed in Spain. Impreso en España por Gama. Tracia, 17. Madrid

INDICE



PROLOGO A LA NUEVA EDICION

En una nota incluida en la segunda edición remití a las dificultades inherentes a la empresa de «actualizar rigurosamente» un conjunto de ensayos y trabajos. Por esta misma razón he renunciado ahora a introducir modificaciones en los textos; me he limitado, pues, a unas pocas eliminaciones y correcciones de índole estilística y material. He completado las notas a pie de página con los datos bibliográficos más importantes. Se incluyen, asimismo, cuatro ensayos nuevos, surgidos entretanto y de inequívoca coherencia temática con la marcha de la investigación. Por el contrario, los trabajos sobre Bloch y Lövith que figuraban en el anexo de la primera de las tres ediciones figuran ahora en el contexto al que realmente pertenecen: los *Perfiles filosófico-políticos* (Biblioteca Suhrkamp, 1971).

Al repasar el texto he visto claramente que la discusión ha superado con mucho el nivel de 1963 en lo tocante, sobre todo, a dos complejos temáticos y conceptuales: me refiero a la discusión sobre la relación entre la teoría y la práctica a partir de Hegel y tomando pie en él (expuesta en sus líneas maestras por M. Theunissen en un informe bibliográfico) y a la discusión sobre los fundamentos de la teoría del valor y de la teoría de las crisis de Marx (sin que ello signifique, obviamente, que se haya llegado por fin a una clarificación satisfactoria del *status* al que les sería lícito aspirar a los supuestos básicos de la teoría del valor de cara a un análisis empíricamente rico del capitalismo tardío). Son éstos, de todos modos, problemas a los que no puedo referirme *en passant*. Pero, por otra parte, deseo dejar constancia, cuanto menos programática, de la forma en que se presenta y tiene sentido hoy para mí la relación entre la teoria y la práctica. Estas reflexiones toman cuerpo en la introducción redactada para la nueva edición.

J.H.
Frankfurt am Main, junio de 1971

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION

La parte fundamental de este volumen unifica siete trabajos compuestos durante los últimos tres años en ocasiones y con pretextos diferentes. Una serie de líneas de conexión transversales hacen visible, incluso externamente, la interrelación de los estudios, interrelación que es la lectura, en cualquier caso, la llamada a demostrar.

Los trabajos que presento aquí tienen una ambición propedéutica; los considero como estudios históricos preparatorios de una investigación sistemática de la relación entre la teoría y la práctica en las ciencias sociales.

Agradezco al Sr. Otto Grüter sus amables consejos y sus rectificaciones.

J. H.

Heidelberg, verano de 1963

INTRODUCCION A LA NUEVA EDICION

ALGUNAS DIFICULTADES EN EL INTENTO DE MEDIAR TEORIA Y PRAXIS

En el prólogo a la primera edición prometí una investigación sistemática de la relación entre teoría y praxis. En este anuncio ha quedado la cuestión. Esto no significa que desde entonces haya descuidado el tema; los trabajos publicados entre tanto muestran más bien que el tema no me ha abandonado. La nueva edición de *Teoría y Praxis* me ofrece una oportuna ocasión para cerciorarme en una visión retrospectiva (obligadamente rápida) de adónde he sido conducido por las reflexiones realizadas desde entonces.

«TEORIA Y PRAXIS»

Las investigaciones que están reunidas en este volumen, orientadas en su mayor parte históricamente, deben desarrollar la idea de una teoría de la sociedad concebida con intención práctica y delimitar su *status* frente a teorías de otro origen. El tipo de teoría de la sociedad que encontramos configurado por vez primera en Marx se caracteriza por el hecho de que la teoría es reflexiva en una doble perspectiva. El materialismo histórico desea ofrecer una explicación de la evolución social que es tan englobante que incluso abarca tanto el contexto de la génesis como el de la utilización de la misma teoría. La teoría indica las condiciones bajo las cuales ha sido objetivamente posible una autorreflexión de la historia del género; y nombra al mismo tiempo el destinatario que, con ayuda de la teoría, se puede ilustrar sobre sí y sobre su papel potencialmente emancipativo en el proceso histórico. Con esta reflexión sobre su contexto genético y con la anticipación de su contexto de utilización, la misma teoría se conceptúa como un momento necesario catalizador del mismo contexto vital social que analiza; y ciertamente lo analiza como un contexto integral de coerción bajo el punto de vista de su posible superación.

Así pues, la teoría incluye una doble relación entre teoría y praxis: investiga, por una parte, el contexto histórico de constitución de una situación de intereses a la que aún pertenece la teoría, por así decirlo, a través del acto de conocimiento; y, por otra parte, investiga el contexto histórico de acción sobre el que la teoría puede ejercer una

influencia que orienta la acción. En un caso se trata de la praxis social que en tanto que síntesis social hace posible el conocimiento; en el otro, de una praxis política que conscientemente aspira a subvertir el sistema de instituciones existente. En virtud de la reflexión sobre su contexto genético la crítica se diferencia lo mismo de la ciencia que de la filosofía. Las ciencias obscurecen el contexto de constitución y se comportan respecto de su ámbito objetual de una manera objetivista; mientras que, por el contrario, la filosofía sólo podía asegurarse su origen ontológicamente como un primero. Por la anticipación de su contexto de utilización la teoría crítica se diferencia de aquello que Horkheimer ha denominado teoría tradicional. La crítica conceptúa el hecho de que su pretensión de validez sólo puede hacerse efectiva en el proceso exitoso de ilustración, y esto significa: en el discurso práctico de los afectados. La crítica reniega de la pretensión contemplativa de las teorías construidas monológicamente y ve por lo demás que también la filosofía que ha existido hasta el momento se arroga, a despecho de su propia pretensión, un carácter contemplativo[1].

Ciertamente, en este volumen no serán desarrolladas sistemáticamente estas determinaciones, sino en conexión con una problemática histórica para la que la distinción aristotélica entre praxis y técnica sirve como hilo conductor. La filosofía social de la modernidad impone frente a la doctrina del derecho natural clásico la pretensión de un *status* capaz de competir, que hay que tomar en serio cientificistamente, sólo al precio de un desmembramiento del contexto experiencial de la filosofía práctica; la filosofía social que se ha tornado monológica no puede ponerse realmente en relación con la praxis, sino tan sólo con una acción intencional-racional dirigida por medio de recomendaciones técnico-sociales. Desde esta perspectiva, el materialismo histórico puede ser conceptuado como una teoría de la sociedad proyectada con intención práctica que evita las debilidades complementarias de la política tradicional y de la filosofía social moderna, así pues, que liga la pretensión de cientificidad con una estructura teórica referida a la praxis. En ulteriores investigaciones he intentado continuar aclarando tres aspectos de la relación entre teoría y praxis: 1) el aspecto empírico de la relación de ciencia, política y opinión pública en los sistemas sociales tardocapitalistas; 2) el aspecto epistemológico de la conexión de conocimiento e intereses y, finalmente, 3) el aspecto metodológico de una teoría de la sociedad que debe poder tomar sobre sí el papel de la crítica.

[1] Cfr. mi trabajo «Wozu noch Philosophie?», en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1971.

OPINION PUBLICA

Las cuestiones técnicas se realizan en atención a la organización intencional-racional de medios y a la elección racional entre medios alternativos dados los fines (valores y máximas). Las cuestiones prácticas, por el contrario, se realizan en atención a la aceptación o rechazo de normas, en especial normas de acción, cuya pretensión de validez podemos apoyar o discutir con razones. Las teorías que según su estructura sirven para la clarificación de cuestiones prácticas están, en esta medida, trazadas para pasar a formar parte de la acción comunicativa. Las interpretaciones que pueden alcanzarse en el marco de tales teorías no son inmediatamente efectivas en tanto que orientaciones para la acción; encuentran, más bien, su lugar legítimo en el contexto terapéutico de una formación reflexiva de la voluntad. Por ello, en los procesos de ilustración políticamente ricos en consecuencias, tales interpretaciones pueden ser transformadas tan sólo si se satisfacen las condiciones institucionales para el discurso práctico en un amplio público de ciudadanos; en la medida en que éste no sea el caso, las coerciones restrictivas, esto es, las mismas limitaciones a la comunicación puestas en la estructura del sistema, son un problema que tiene que aclararse teóricamente. En atención a nuestro propio sistema social cabe precisar esta cuestión desde tres puntos de vista:

a) En mi introducción a *Student und Politik*[2] y en la investigación sobre *Strukturwandel der Öffentlichkeit*[3] he analizado la conexión histórica entre el desarrollo capitalista y el surgimiento y caída de la opinión pública liberal. Por una parte, la ficción de una formación de la voluntad discursiva capaz de disolver el dominio ha sido institucionalizada de una forma efectiva por vez primera en el sistema político del Estado de derecho burgués; por otra, se muestra la incompatibilidad de los imperativos del sistema económico capitalista con las exigencias de un proceso democratizado de formación de la voluntad. El principio de la publicidad, que, sobre el fundamento de un público de personas privadas, educadas, razonantes y que disfrutan del arte y en el *medium* de la prensa burguesa, había sido obtenido, en primer lugar, con una función inequívocamente crítica contra la praxis secreta del Estado absolutista, y que había sido anclado en las formas procesuales de los órganos del Estado de derecho, tal principio, es reconvertido para fines demostrativos y manipulativos. La red de comunicaciones de los medios electrónicos de comunicación de masas, tejida de una forma cada vez más espesa, está hoy en

[2] Neuwied, 1962, 3.ª ed., *Über den Begriff der politischen Beteiligung*, pp. 11-56.
[3] Neuwied, 1962, 5.ª ed., 1971.

día organizada de tal modo que, a pesar de que técnicamente representa un potencial de liberación, sirve más para controlar la lealtad de una población despolitizada, que para someter los controles estatales y sociales, por su parte, a una formación discursiva y descentralizada de la voluntad, canalizada de una forma rica en consecuencias y sin barreras.

b) En los trabajos sobre *Technik und Wissenschaft als Ideologie*[4] sobre *Technischer Fortschritt und soziale Lebenswelt*[5] sobre *Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritt* (en este volumen) y sobre las *Bedingungen für eine Revolutionierung spätkapitalistischer Gesellschaftssysteme*[6], trabajos que guardan entre sí una estrecha relación temática, he investigado, atendiendo a la despolitización de la opinión pública, dos tendencias evolutivas que (prescindiendo de las manifestaciones de la centralización) son características del capitalismo desarrollado: me refiero, en primer lugar, al crecimiento de la actividad estatal intervencionista, que debe asegurar la estabilidad y el crecimiento del sistema económico, y, en segundo lugar, a la creciente interdependencia de investigación, técnica y administración estatal, que ha convertido al sistema científico en la primera fuerza productiva. El intervencionismo estatal y el progreso técnico-científico planificado pueden servir como mecanismos reguladores de los desequilibrios y conflictos que se derivan a partir de un proceso de producción dirigido por los imperativos de valorización del capital. Pero, obviamente, ocurre también, a lo que parece, que la capacidad de dirección de la administración estatal y el potencial productivo de ciencia y técnica en el marco de los límites del modo de producción presente sólo pueden ser establecidos de una forma sistemática al precio de un conflicto que permanece en estado latente. El conflicto consiste en el hecho de que, por una parte, las prioridades introducidas bajo imperativos económicos no pueden hacerse dependientes de un proceso discursivo de formación de la voluntad general: por ello la política adopta hoy en día la forma de la tecnocracia; pero que, por otra parte, se torna cada vez más difícil la exclusión de las cuestiones prácticas trascendentales de una opinión pública despolitizada a consecuencia de una erosión a largo plazo de tradiciones culturales aseguradoras del comportamiento, tradiciones que hasta el momento podrían presuponerse como condiciones marginales no tematizadas del sistema político: por ello surge hoy en día una necesidad crónica de legitimación.

c) Finalmente, en trabajos sobre política científica y reforma de

[4] Frankfurt, 1968, 4.ª ed., 1970, pp. 48-103.
[5] *Ibid.*, pp. 104-109.
[6] En el volumen conjunto, *Marx und die Revolution*, Frankfurt, 1970, pp. 24-44.

la Universidad (ver en este volumen los dos últimos ensayos, además: *Verwissenschftliche Politik und öffentliche Meinung*[7], los trabajos más grandes en el volumen conjunto *Protestbewegung und Hochschulreform*[8] y la introducción a los *Philosophisch-politischen Profilen)*[9] he elucidado qué consecuencias resultan para el mismo sistema científico a partir de la circunstancia de que las ciencias adoptan cada vez más el papel de primera fuerza productiva. La nueva significación política, que, por ejemplo, ha inducido a Luhmann a la reflexión acerca de si en el futuro corresponderá al sistema científico un primado funcional para el desarrollo social global, es un desafío y un problema también para las ciencias. En primer lugar, la ciencia puede tematizarse a sí misma. Puede investigar empíricamente bajo distintos puntos de vista la organización del progreso científico y técnico: ésta es tarea de los complejos esfuerzos que reclaman el nombre de *Science on Science*. Después, la ciencia puede analizar reflexivamente el contexto social en el que viene institucional, pero también metodológicamente, inmersa, y que al mismo tiempo decide sobre la utilización de las informaciones producidas científicamente; ésta es tarea de una crítica material de la ciencia. Finalmente, la utilización práctica del conocimiento, su transformación en tecnologías y estrategias, por una parte, y en una praxis comunicativa, por otra, puede ser preparada científicamente: ésta es tarea de una praxeología que sólo se halla en los comienzos y a la que también pertenecen las investigaciones sobre la posible interacción entre ciencia y política (por ejemplo, en la forma del consejo político).

Cabe conceptualizar la reestructuración del sistema universatorio que se ha puesto en marcha simultáneamente como parte de una planificación tecnocrática *y*, en reacción a ello, como un intento de constituir el sistema de las ciencias como unidad política. Una universidad ilustrada crítico-científicamente y capaz de acción desde un punto de vista político puede abogar en pro de que entre influencias alternativas no se decida, como si fuera la cosa más natural, desde puntos de vista militares-industriales, sino que se decida —ponderando las consecuencias prácticas— políticamente, esto es, sobre la base precisamente de un proceso discursivo y general de formación de la voluntad[10].

Todas estas investigaciones sobre la relación empírica entre la cien-

[7] En *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, pp. 120-145.
[8] Frankfurt, 1969, 3.ª ed., 1970.
[9] Frankfurt, 1971.
[10] Sobre el mandato político de la ciencia cfr. K. O. Apel, «Wissenschaft als Emanzipation?», en *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, vol. I, 1970; además, U. K. Preuß, *Das politische Mandat der Studentenschaft*, Frankfurt, 1969.

cia, la política y la opinión pública en los sistemas sociales tardocapitalistas no serán satisfactorias en tanto no se hayan realizado apenas trabajos serios en la dirección de una teoría del capitalismo tardío. Pienso que la elaboración de teorías debería partir hoy en día de tres complejos temáticos centrales: 1) ¿Por qué la creación de legitimación se convierte en los capitalismos desarrollados en el problema sistémico más importante?, ¿se desplazan al sistema político los conflictos que, por medio de la planificación estatal, pueden ser puestos bajo control de una manera tolerable?, ¿debe una teoría política de las crisis ocupar el lugar de las teorías económicas? 2) ¿Pueden los nuevos potenciales de conflicto y apatía, sostenidos subculturalmente, caracterizados por la supresión de motivación y por la inclinación a la propuesta, conducir a una recusación de los rendimientos de una envergadura tal que ponga en peligro al sistema?, ¿los grupos que tal vez ponen en cuestión pasivamente la satisfacción de importantes funciones sistémicas son idénticos a los grupos que en situaciones de crisis pueden actuar políticamente de una manera consciente?, ¿el proceso de erosión, que puede conducir al hecho de que se desmoronen las legitimaciones funcionalmente necesarias para el dominio y las motivaciones necesarias para la acción, es al mismo tiempo un proceso de politización que crea potenciales para la acción? 3) ¿Siguen surgiendo hoy en día de una situación laboral ampliamente mediada desde un punto de vista político, presiones para la organización de la clase trabajadora y para la constitución de una consciencia de clase?, ¿cabe identificar en el marco de la clase trabajadora industrial grupos parciales que a partir de razones estructurales sean susceptibles de una ilustración política y que quepa ganar para el establecimiento no economicista de fines?, ¿han emigrado los motivos configuradores de la consciencia desde un punto de vista político del ámbito del trabajo productivo a otros ámbitos del sistema ocupacional?

Hasta el momento no hemos desarrollado ninguna hipótesis suficientemente precisada y susceptible de examen, como para poder contestar empíricamente estas cuestiones.[11]

CONOCIMIENTO E INTERES

En los trabajos filosófico-sociales sobre teoría y praxis no he tratado de manera sistemática cuestiones teórico-cognoscitivas. Esto tampoco ha sucedido, si se ponen *standards* estrictos, en el contexto histórico-problemático de mi libro *Erkenntnis und Interesse*, ni en la

---

[11] Entre otros lugares, en los trabajos de Claus Offe veo apoyos para el desarrollo de un aparato teórico adecuado: ver, más abajo, la «Nota bibliográfica».

lección inaugural del mismo título [12]. No obstante, he llevado las investigaciones históricas y las reflexiones exploratorias lo suficientemente lejos como para que haya ganado en claridad el programa de una teoría de la ciencia llamada a aprehender sistemáticamente el contexto de utilización y de constitución de las teorías científicas [13]. Me he dejado guiar por la pregunta sobre los sistemas de conceptos fundamentales (o «marcos trascendentales») en cuyo interior organizamos nuestra experiencia *a priori* y antes de toda ciencia; ciertamente, de tal modo que también la configuración de ámbitos objetuales científicos está prejuzgada por ello. En el círculo funcional de la acción instrumental nos encontramos con objetos del tipo de cuerpos móviles; aquí realizamos experiencias con cosas, sucesos y estados que son esencialmente susceptibles de manipulación. En la interacción (o en el nivel de la intersubjetiva de un entendimiento posible) nos encontramos con objetos del tipo de sujetos hablantes y actuantes; aquí realizamos experiencias con personas, exteriorizaciones y estados que están estructurados y son comprensibles de manera esencialmente simbólica. Los ámbitos objetuales de las ciencias empírico-analíticas y de las ciencias hermenéuticas están fundamentados en estas objetivaciones de la realidad, que nosotros siempre acometemos cotidianamente bajo el punto de vista de la disponibilidad técnica y de la comprensibilidad intersubjetividad. Esto se muestra a propósito de la comparación metodológica de los conceptos teóricos fundamentales, de la construcción lógica de teoremas, de la relación entre teoría y ámbito objetual, de los criterios de comprobación, de los procedimientos de prueba, etc. Llama sobre todo la atención la diferente de función pragmática que pueden tener las informaciones producidas en distintas ciencias. El saber empírico-analítico puede adoptar la forma de explicaciones causales o prognosis condicionadas, que se refieren a acontecimientos observables; el saber hermenéutico tiene por lo general la forma de una interpretación de contextos de sentido transmitidos. Existe una conexión sistemática entre la estructura lógica de una ciencia y la estructura pragmática de las posibles utilizaciones de las informaciones susceptibles de producirse en su marco.

Esta diferente referencia a la acción por parte de las dos categorías mencionadas de ciencias la he retrotraído a la circunstancia de que en la constitución de los ámbitos objetuales científicos sólo proseguimos el proceso cotidiano de objetivación de la realidad bajo los puntos de vista de la disponibilidad técnica y de la comprensibilidad intersubjetiva. Estos dos puntos de vista expresan intereses que guían

[12] En *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, pp. 146-168.

[13] Cfr. también las investigaciones paralelas de K.-O. Apel, en especial el trabajo programático «Szientistik, Hermeneutik und Ideologiekritik», reimp. en el volumen conjunto, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, pp. 7 ss.

el conocimiento y que, antropológicamente, están muy profundamente arraigados; intereses que tienen un *status* cuasitrascendental. Los intereses del conocimiento no son significativos ni psicológico-cognoscitivamente ni sociológico-científicamente o, en sentido estricto, crítico-ideológicamente, pues son invariantes. Ni tampoco cabe, por otra parte, reducirlos a la herencia biológica de un potencial motriz concreto, pues son abstractos. Resultan más bien a partir de imperativos de las formas vitales socioculturales ligadas al trabajo y al lenguaje. De aquí que los intereses cognoscitivos técnico y práctico no sean direcciones de la cognición que deberían ser excluidos por mor de la objetividad del conocimiento; más bien ellos mismos determinan el aspecto bajo el cual puede ser objetivada la realidad y, en esta medida, el aspecto bajo el cual puede hacerse accesible por vez primera la experiencia. Son las condiciones de posibilidad de la experiencia que puede reclamar objetividad, condiciones necesarias para los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Ciertamente, la expresión «intereses» debe indicar la unidad del contexto vital en el que está encapsulada la cognición: las manifestaciones susceptibles de verdad se refieren a una realidad que es objetivada como realidad en dos contextos diferentes de acción-experiencia, esto es, es dejada al descubierto y constituida *al mismo tiempo;* el «interés» que está en la raíz establece la unidad entre este contexto de constitución, al que el conocimiento está ligado retroactivamente, y la estructura de las posibles utilizaciones que pueden encontrar los conocimientos.

Mientras que las ciencias dan cabida en su autocomprensión metodológica a esta base de intereses que liga el contexto de génesis y surgimiento y el contexto de utilización de las teorías, la crítica, que Marx formuló como teoría de la sociedad y Freud como metapsicología, está caracterizada precisamente por el hecho de que da cabida en su consciencia al interés que guía el conocimiento, y ciertamente a un interés *emancipatorio* que va por encima del interés cognoscitivo técnico y práctico. He intentado mostrar en el psicoanálisis, en tanto que análisis lingüístico que tiende a la autorreflexión, cómo las relaciones de poder materializadas en la comunicación sistemáticamente deformada pueden ser aprehendidas inmediatamente por medio del proceso de la crítica, de tal modo que en la autorreflexión metódicamente posibilitada y provocada coinciden finalmente conocimiento y emancipación respecto de dependencias opacas, es decir, coinciden el conocimiento y la satisfacción del interés por la liberación precisamente en el conocimiento... [14] De ahí que la relación entre teoría y terapia

[14] Cfr. *Erkenntnis und Interesse,* Frankfurt, 1968, 5.ª ed., 1971, pp. 262 ss.; además, «Der universalitatsanspruch der Hermeneutik», reimp. en *Hermeneutik und Ideologiekritik,* pp. 120 ss.; también, A. Lorenzer, *Sprachzerfall und Rekonstruktion,* Frankfurt, 1970.

sea tan constitutiva para la teoría freudiana como la relación entre teoría y praxis lo es para la teoría marxiana. Esto cabe mostrarlo en particular en la forma lógica de interpretaciones generales y en la comprensión explanatoria (en comparación con la explicación causal y la comprensión hermenéutica).

PROBLEMAS METODOLOGICOS

A partir de la circunstancia de que teorías del tipo de la crítica reflejan su mismo contexto (estructural) de surgimiento y su contexto (potencial) de utilización, resulta, por así decirlo, como visión interior metodológica de la relación de teoría y praxis, una relación modificada de teoría y empírica. En las investigaciones que están reunidas en el volumen de materiales *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt, 1970), así como, en el mencionado ensayo sobre la *Universalitätsanspruch der Hermeneutik* y en mi contraposición con Luhmann[15], he seguido las huellas —de forma aporética y aún no suficientemente explícita— de los problemas metodológicos más importantes que resultan desde una perspectiva práctica a partir del programa y de la estrategia conceptual de una teoría de la sociedad. Partiendo de la peculiar posición del sujeto de conocimiento respecto de un ámbito objetual que se ha construido a partir de las realizaciones generativas de un sujeto capaz de lenguaje y de acción y que ha alcanzado, por así decirlo, poder objetivo también sobre este mismo sujeto, a partir de aquí, surgen delimitaciones frente a cuatro enfoques concurrentes:

a) Frente al objetivismo de las ciencias estrictas de la conducta, la sociología crítica se guarda de una reducción de la acción intencional a la conducta. Si el ámbito objetual consta de imágenes estructuradas simbólicamente, que son producidas según un sistema de reglas subyacente, entonces el marco categorial no puede ser indiferente frente a lo específico de la comunicación cotidiana. Debe admitirse un acceso a los datos que capte comprensivamente el sentido. A partir de aquí resulta la típica problemática de la mensurabilidad en las ciencias sociales. En lugar de la observación controlada, que garantiza el anonimato (intercambiabilidad) del sujeto que observa y, en esta medida, la posibilidad de repetir la observación, entra en escena una relación de participación del sujeto que comprende con respecto de un otro que está enfrente de él *(Alter ego)*. El paradigma ya no es la observa-

[15] Habermas, Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie-Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt, 1971, 2.ª ed., 1971, pp. 124 ss.

ción, sino la interrogación, así pues, una comunicación en la que el que comprende debe introducir, como de costumbre, partes susceptibles de control de su subjetividad para así poder encontrar al otro que está enfrente de él al nivel de la intersubjetividad de un entendimiento posible en general. Ciertamente, esto hace tanto más necesario el sometimiento a una disciplina (como muestra el ejemplo de las reglas analíticas fundamentales para el diálogo psicoanalítico). Las exigencias, tan de moda, de un tipo de *action research* que debe ligar comprobación con ilustración política, pasan por alto la circunstancia, válida también para las ciencias sociales, de que una modificación incontrolada del campo es incompatible con la comprobación simultánea de datos en el campo. Cabe adjuntar todas las operaciones susceptibles de ser reducidas al juego lingüístico de la mensurabilidad fisicalista (también a instrumentos de medida que sólo pueden ser construidos con ayuda de teorías más complicadas) a la percepción sensorial («observación») y a un lenguaje-cosa-acontecimiento, en el que las observaciones pueden ser expresadas descriptivamente. Falta, por el contrario, un sistema correspondiente de operaciones fundamentales del medir que, de forma análoga, pudiéramos adjuntar tanto a la comprensión de sentido fundada en la observación de signos cuanto a un lenguaje enunciativo-personal, en el que pudiera expresarse descriptivamente la enunciación comprendida. Nos ayudamos con interpretaciones disciplinadas hermenéuticamente, esto es, nos servimos de la hermenéutica en lugar de servirnos de procedimientos de medida; pero aquella no es ningún procedimiento de medida. Presumiblemente, sólo una teoría de la comunicación cotidiana que no enseña la competencia comunicativa, sino que explica, podría permitir una transformación sometida a reglas de la experiencia comunicativa en datos (de modo análogo a como la lógica ofrece un fundamento normativo a la construcción de procedimientos de medida para determinadas investigaciones de la psicología evolutiva cognitivista, o a como la gramática transformacional lo hace para investigaciones de la psicolingüística sobre la adquisición del lenguaje en la infancia).

b) Frente al idealismo de la hermenéutica de las ciencias del espíritu, la sociología crítica se guarda de una reducción de los contextos de sentido materializados en los sistemas sociales a los contenidos de la tradición cultural. Desde una perspectiva crítico-ideológica pone en cuestión el consenso habitual desde un punto de vista fáctico (consenso que apoya las tradiciones en cada caso válidas) en atención a las relaciones de poder introducidas secretamente en las estructuras simbólicas de los sistemas lingüístico y de acción. Revocar la fuerza inmunizadora de las ideologías, las pretensiones de justificación de la comprobación discursiva ulterior, se remonta, independientemente de los cambiantes contenidos semánticos, a obstáculos para la comunicación. Estos bloqueamientos situados en las mismas estructuras de

la comunicación, los cuales limitan o excluyen completamente para determinados contenidos las opciones entre forma de expresión no-verbal y verbal, entre uso del lenguaje comunicativo y cognitivo y, finalmente, entre acción comunicativa y discurso, requieren una explicación en el marco de una teoría de la comunicación sistemáticamente deformada. Si ésta pudiera desarrollarse satisfactoriamente en referencia a una pragmática universal[16] y si pudiera enlazarse de una forma convincente con una admisión fundamental precisa del materialismo histórico, entonces tampoco estaría excluida una aprehensión sistemática de la tradición cultural. Quizá a partir de una teoría de *la evolución social resulten conjeturas* susceptibles de comprobación sobre la lógica del desarrollo de sistemas morales, de estructurales de imágenes del mundo y de las correspondientes prácticas de culto; entonces debería mostrarse si, tal y como parece, las multiplicidades contingentes de contenidos de sentido transmitidos por la tradición, que están organizadas en el marco de imágenes del mundo, varían sistemáticamente según indicios aprensibles pragmático-universalmente[17].

c) Frente al universalismo de una teoría de sistemas establecida de una manera abarcadora, la sociología crítica se guarda de la reducción de todos los conflictos sociales a problemas no resueltos que atañen a la dirección de sistemas autorregulados. Ciertamente, tiene mucho sentido aprehender los sistemas sociales como unidades que solucionan problemas planteados objetivamente por medio de procesos de aprendizaje suprasubjetivos; sólo que únicamente cuando lo que está en juego es la resolución de problemas de dirección se muestra el sistema de referencia de la cibernética maquinista como utilizable. Los sistemas sociales se diferencian de las máquinas (inteligentes) y de los organismos, entre otras cosas, por el hecho de que los procesos de aprendizaje suprasubjetivos discurren y están organizados en el marco de la comunicación cotidiana. Un concepto de sistema adecuado desde un punto de vista científico-social (y no sólo hecho a medida para la producción de estrategias y organizaciones, esto es, para la ampliación de las capacidades de dirección) no puede por ello tomarse de la teoría general de sistemas, sino que debe desarrollarse en conexión con una teoría de la comunicación cotidiana que también tome en consideración la relación de intersubjetividad y la relación entre la identidad del Yo y la identidad del grupo. La ultraes-

[16] Cfr. mis «Verbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder...*, ed. *cit.*, pp. 101 ss.

[17] Por lo demás, éste es también el único camino que permite esperar buenos resultados desde el punto de vista de la estrategia de la investigación para una teoría semántica general, que (como muestran los esfuerzos de Katz, Fodor y Postal) hasta la fecha ha naufragado en sus versiones más elementales.

tabilidad, o, según la concepción de Luhmann: la reducción de la complejidad del mundo por medio del acrecentamiento de la complejidad propia, son determinaciones teleológicas que surgen inevitablemente de la estrategia conceptual funcionalista, a pesar de que precisamente en el nivel sociocultural de la evolución el problema de la persistencia se torna nebuloso y el discurso sobre el «sobrevivir», metafórico.

d) Finalmente, frente a la herencia dogmática de la filosofía de la historia, la sociología crítica se guarda de abusar de los conceptos filosófico-reflexivos. A partir de la estrategia conceptual filosófico-trascendental resulta (ya en los sucesores de Kant y hoy en día en aquellos que desarrollan una teoría marxista de la sociedad tomando como punto de referencia los análisis husserlianos sobre el mundo de vida) la peculiar coacción a pensar el mundo social en tanto que *constitum* de la misma manera que el mundo de los objetos de experiencia posible. De este modo, también a las conexiones objetivas, en las que los individuos socializados se encuentran entre sí y actúan comunicativamente, se añaden sujetos de gran formato. La fabricación proyectiva de sujetos de más alto nivel tiene una larga tradición. Tampoco Marx dejó siempre claro que los atributos adscritos a las clases sociales (como consciencia de clase, intereses de clase, acción de clase) no significan sencillamente transferencias del nivel de la consciencia individual a un colectivo. Son, más bien, nombres para algo que se puede producir sólo intersubjetivamente en la discusión o en la cooperación de individuos que viven conjuntamente.

OBJECIONES

En mi visión retrospectiva, fuertemente selectiva y sumamente simplificadora, he puesto de relieve tres líneas de argumentación en las que he perseguido la relación de teoría y praxis por encima de las investigaciones históricas realizadas en este volumen. Estas argumentaciones son, en verdad, insatisfactorias en atención al grado de explicación y de integridad; siempre he tenido presente el carácter fragmentario y provisional de estas reflexiones. Pero sólo las posiciones arriesgadas hacen posibles los ataques y defensas discursivos, esto es, la argumentación substancial. A este respecto se han introducido inexactitudes, más a menudo de lo que hubiera deseado. Este es un aspecto de la crítica que me objeto, pero que aquí dejaré de lado. En otro nivel hay objeciones que atañen a la misma construcción. De momento observo tres objeciones que hay que tomar en serio (otros críticos no me han convencido del peso de sus argumentos; no puedo excluir, naturalmente, que para ello no existan también motivos psicológicos, pero espero que no). También aquí me contentaré con un esbozo.

a) La primera objeción se refiere al *status* defectuosamente explicado de los intereses que guían el conocimiento. La fórmula de compromiso «cuasitrascendental» muestra más problemas de los que evita. Por una parte, en el intento de explicar la relación sistemática entre la lógica de la investigación y la lógica tanto de contexto de surgimiento cuanto del de utilización, renuncio a una actitud lógico-trascendental en sentido estricto. No acepto las realizaciones sintéticas de un Yo inteligible o, en general, una subjetividad productora. Acepto sin duda, con Peirce[18], la conexión real de investigadores que están en comunicación (y que cooperan), donde estos subsistemas son siempre parte de su sistema social más abarcador y éste, a su vez, resultado de la evolución socio-cultural del género humano. Por otra parte, no cabe sencillamente reducir contextos lógico-metodológicos a empíricos, a no ser al precio de un naturalismo que debería pretender explicar tanto el interés cognoscitivo técnico cuanto el práctico de una forma histórico-natural, así pues, a fin de cuentas biológicamente[19]; o, empero, al precio de un historicismo que, al menos, afianza el interés cognoscitivo emancipatorio a constelaciones históricas azarosas y, con ello, la autorreflexión toma relativistamente la posibilidad de una fundamentación de su pretensión de validez[20]. En ninguno de los dos casos cabría hacer plausible cómo es que las teorías pueden ser, en general, capaces de verdad, sin excluir la propia teoría.

b) La segunda objeción se orienta contra la afirmación de que en la intelección producida por medio de la autorreflexión, conocimiento e interés cognoscitivo emancipatorio son «una sola cosa». Incluso si se concede que también es inherente a la razón una parcialidad en pro de la razón, la pretensión de generalidad que la reflexión debe plantear en tanto que conocimiento es incompatible con la particularidad que está adherida a todo interés, también a aquél que apunta a la autoliberación. ¿No reclama ya el interés emancipativo un contenido determinado —a saber: la racionalidad substancial— para una razón que de acuerdo con su propia idea excluye la fijación a fines determinados? El momento de la decisión y el compromiso del que es dependiente toda la praxis y precisamente la praxis transformadora del sujeto ilustrado por medio de la crítica, este momento, ¿no es oprimido por un interés de la razón dogmáticamente afirmado y, en esta

[18] Cfr. la introducción de K. O. Apel a su cuidado de los *Escritos I y II* de Peirce, Frankfurt, 1967 y 1970.

[19] Cfr. M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte, Zur Kritik der Kritischen Theorie*, Berlin, 1969.

[20] H. Pilot, «Jürgen Habermas empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie», en Adorno et al., *Der Positivismusstreit in der Deutschen Soziologie*, Neuwied, 1969, 3.ª ed., 1971, pp. 307-334.

medida, inmunizado al mismo tiempo? Al final sólo cabe captar el fundamento normativo de una sociología crítica si se piensa que en el interés por la liberación frente al poder dogmático del autoengaño que se ha tornado objetivo, se confunden ilícitamente estas dos cosas: por una parte, el interés en la ilustración en el sentido de la redención discursiva inflexible de pretensiones de validez (y de la disolución discursiva de opiniones y normas para las cuales se pretende sin motivo una validez aceptada, como siempre, fácticamente); y, por otra parte, el interés en la ilustración en el sentido de una transformación práctica de situaciones vividas (y la realización de metas que reclaman una toma de partido arriesgada y, que precisamente en esta medida, reclaman el abandono del papel neutral de un participante en el discurso)[21].

c) La tercera objeción se orienta contra la ausencia de todo compromiso en las elucidaciones sobre la relación entre teoría y praxis, elucidaciones que pasan por alto las cuestiones de la ilustración y acerca de la praxis ilustrada. En el nivel político, Oskar Negt ha formulado esta objeción de la forma más clara: puesto que no planteo la pregunta acerca de la organización y, en esta medida, no extraigo las consecuencias de un conocimiento orientado hacia la emancipación, permanezco varado en un concepto *pre-político* de parcialidad objetiva. En lugar de ello habría que discutir una praxis organizativa capaz de satisfacer la exigencia en pro de una ilustración masiva: praxis organizativa que Negt ve en las actividades ampliamente descentralizadas del movimiento estudiantil de su época, así pues, ejemplos de autoorganización espontánea «para los que ya no se plantea la alternativa entre ilustración y subversión»[22].

En el nivel teórico, una objeción análoga se orienta contra la transmisibilidad del modelo del psicoanálisis a la teoría social. En efecto, en el ejemplo del diálogo analítico he investigado el proceso críticamente dirigido de la autorreflexión, para, a partir de aquí, aclarar la lógica de la transformación de la crítica en autoliberación. Pero la terapia está ligada a reglas técnicas y a condiciones institucionales limitadoras, a las que no está sometida la lucha política, tanto menos la revolucionaria. Por ello, queda próxima al lado conservador la consideración de que la transmisión del modelo médico-pacientes a la pra-

---

[21] Cfr. K. O. Apel, «Wissenschaft als Emanzipation», en *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, vol. I, 1979, pp. 173-195; además, D. Böhler, «Das Problem des "emanzipatorisches Interesses" und seiner gesellschaftlichen Wahrnehmung», en *Man and World*, vol. 3, mayo 1970; del mismo autor, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971. R. Bubner, «Was ist kritische Theorie?», en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, ed. *cit.*, pp. 160 ss. Sobre el reproche de dogmatismo que, por lo demás, se orienta contra Apel y contra mí en la misma medida: H. Albert, *Pladoyer für Kritischen Rationalismus*, München, 1971.

[22] O. Negt, *Politik als Protest*, Frankfurt, 1971, pp. 87-101; cita p. 96.

xis política de grupos más grandes favorece el ejercicio incontrolado del poder por parte de élites autodesignadas, que se aíslan frente a sus opositores potenciales con la pretensión dogmática de un acceso privilegiado a los conocimientos verdaderos. Mientras que, por el otro lado, surge la consideración de que la transmisión de aquel mismo modelo conduce, en la contraposición con el oponente político, a una recusación racionalista del elemento militante, porque surge la apariencia irenista una destrucción *per se* por parte de la intelección crítica del dogmatismo detentador de poder de las instituciones existentes [23].

ACCION Y DISCURSO

Los fundamentos normativos para una teoría de la sociedad desarrollada con intención práctica no los encontramos ya, como en cierto modo aún era el caso en Marx, en la lógica dialéctica. Ciertamente, la lógica de una autorreflexión que remonta a sus orígenes el proceso de formación de la identidad de un Yo a través del rodeo por las comunicaciones sistemáticamente deformadas y que lleva analíticamente a consciencia al mismo Yo, tal lógica, puede denominarse «dialéctica», si la tarea de la dialéctica es, en el sentido de la «Fenomenología» hegeliana (y de un psicoanálisis conceptualizado de forma no cientificista) reconstruir lo reprimido a partir de las huellas históricas del diálogo reprimido [24]. En tal caso, sólo es dialéctico —y ésta es la intelección central de Adorno— [25] el contexto de coerción que el pensamiento dialéctico hace saltar en pedazos en la medida en que se amolda a éste. Ciertamente, entonces sólo se desplaza nuestro problema. Pues la estructura de la comunicación deformada no es ningún dato último, sino que está fundamentada en la lógica de la comunicación lingüística no deformada.

En cierto modo, la mayoría de edad es la única idea de la que —como he afirmado en mi lección introductoria de Frankfurt— [26] somos dueños en el sentido de la tradición filosófica; pues es inherente a todo acto de habla el *telos* del acuerdo: «Con la primera frase

[23] H. G. Gadamer, «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu "Wahrheit und Methode"», en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, pp. 57 ss.; del mismo autor, «Replik», en *ibid.*, pp. 283 ss.; H. J. Giegel, «Reflexion und Emanzipation», en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, pp. 244 ss.; A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt, 1969, pp. 48 ss.

[24] En contra, R. Bubner, *Was ist kritische Theorie?*, ed. cit., pp. 187 ss.

[25] T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1967.

[26] *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, ed. cit., p. 163.

queda expresada inequívocamente la intención en favor de un consenso general y libre de coerción»[27]. Wittgenstein se ha percatado de que el concepto de acuerdo reside en el concepto de lenguaje. Sólo en un sentido auto-explicativo podemos decir que la comunicación lingüística «sirve» al acuerdo. Todo acuerdo se acredita, tal y como nosotros decimos, *en un consenso racional*; de lo contrario *no es ningún* acuerdo «real». Los hablantes competentes saben que todo consenso obtenido fácticamente puede ser engañoso; pero en la raíz del concepto de consenso engañoso (o meramente forzado) deben haber puesto ya el concepto de consenso racional. Acuerdo es un concepto normativo; todo aquel que habla una lengua natural lo conoce intuitivamente y se cree capaz de distinguir en lo esencial un consenso verdadero de uno falso. En el lenguaje académico filosófico denominamos a este saber *a priori* o «innato». Esto se apoya en interpretaciones tradicionales. También, independientemente de estas interpretaciones, podemos intentar explicar las implicaciones normativas del concepto de acuerdo posible que, de una forma ingenua, es digno de confianza para todo hablante (y oyente). Emprendo este intento con el bosquejo de una pragmática universal; de estos trabajos sólo se han publicado hasta el momento las *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*[28]:

Podemos partir del hecho de que los juegos lingüísticos que funcionan —aquellos en los que se intercambian actos de habla— descansan sobre un transfondo de consenso. Este transfondo de consenso se configura en el reconocimiento recíproco de, por lo menos, cuatro pretensiones de validez que los hablantes notifican recíprocamente: se requiere la comprensibilidad de la exteriorización, la verdad de su parte constitutiva proposicional, la corrección o adecuación de su parte constitutiva performativa, y la veracidad del sujeto hablante. La pretensión de comprensibilidad debe saldarse fácticamente, si y en la medida en que el acuerdo pueda obtenerse en una comunicación. La pretensión de veracidad sólo puede saldarse en interacciones: a la larga, en interacciones debe manifestarse si la otra parte participa «de verdad», o si meramente simula la acción comunicativa y de hecho se comporta estratégicamente. Otra cosa sucede con la pretensión asertórica de verdad de los enunciados y con la pretensión de corrección de las normas de acción, o bien de adecuación de las normas valorativas que debemos seguir. Estas son pretensiones de validez cuya justificación sólo puede comprobarse en discursos. El reconocimiento fáctico se apoya en cada caso, también en caso de error, sobre la posibi-

[27] *Ibid.*, p. 163.

[28] En Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschft oder...»*, Frankfurt, 1971, pp. 101-141.

lidad de saldar discursivamente la pretensión elevada. Los discursos son actos organizados o representaciones en los que fundamentamos exteriorizaciones cognitivas.

En las acciones, las pretensiones de validez fácticamente elevadas y que configuran el consenso sustentador, son aceptadas ingenuamente. El discurso, por el contrario, sirve para la fundamentación de pretensiones problemáticas de validez de opiniones y normas. En esta medida, el sistema de acción y experiencia remite obligatoriamente a una forma de la comunicación en la que los participantes no intercambian ninguna información, ni modulan ni llevan a cabo acciones, ni realizan ni proporcionan experiencias, sino que buscan argumentos y dan fundamentaciones. Los discursos requieren por ello la virtualización de coerciones de la acción, virtualización que debe conducir a que se deroguen todos los motivos excepto aquél que se refiere a una disposición cooperativa al acuerdo, y a que se separen las preguntas sobre la validez de aquéllas sobre la génesis. Los discursos posibilitan en esta medida la virtualización de pretensiones de validez, la cual consiste en el hecho de que, frente a los objetos de la acción comunicativa (cosas y sucesos, personas y exteriorizaciones), notificamos una salvedad a la existencia, y de que aprehendemos tanto hechos como normas bajo el punto de vista de la *posible* existencia. En el discurso, por decirlo con Husserl, ponemos entre paréntesis la tesis general. De este modo, los hechos se transforman en estados de cosas que pueden ser el caso, pero también no serlo, y las normas se transforman en recomendaciones y en amonestaciones que pueden ser correctas y adecuadas, pero también incorrectas o inadecuadas.

Sólo la estructura de esta forma, peculiarmente irreal, de la comunicación garantiza la posibilidad de un consenso que hay que alcanzar discursivamente, consenso que puede ser tenido como racional. Porque la verdad (en el sentido tradicional, ampliamente entendido, de la racionalidad) se diferencia de la mera certeza en virtud de su pretensión de absolutez, por esto, el discurso es la condición de lo incondicionado. Con ayuda de una teoría consensual de la verdad —que frente a teorías de la verdad concurrentes tendría que fundamentar por qué no puede postularse de una forma plena de sentido un criterio de verdad independiente del discurso— cabría explicar la estructura del discurso por referencia a la inevitable anticipación y aceptación recíproca de una situación de diálogo ideal [29]. Y, correspondientemente, las idealizaciones de la acción comunicativa pura serían como las condiciones a reconstruir bajo las cuales puede tanto imputarse como comprobarse recíprocamente la veracidad del sujeto hablante y actuante. En este lugar no puedo entrar en ello. Pero he

[29] *Ibid.*, pp. 136 ss.

bosquejado la retrospectiva sobre el fundamento normativo de la comunicación cotidiana lo suficiente como para, en lo siguiente, poder referir la estrategia con la que querría reaccionar frente a las mencionadas objeciones.

OBJETIVIDAD DEL CONOCIMIENTO E INTERES

Desearía tratar conjuntamente las *dos primeras objeciones*. A la luz del sistema referencial acción-discurso, que se introduce ahora como novedad, se me presentan los siguientes puntos, que aquí, ciertamente, sólo puedo elucidar mediante unas pocas alusiones estratégicas.

a) En las investigaciones realizadas hasta el momento he puesto de relieve la conexión de conocimiento e interes sin aclarar el umbral crítico entre comunicaciones, que permanecen arraigadas en el contexto de la acción, y discursos, que trascienden las coerciones de la acción. Ciertamente, cabe conceptualizar la constitución de ámbitos objetuales científicos como una continuación de las objetivaciones que efectuamos en el mundo social de vida previamente a toda ciencia. Pero la pretensión de objetividad elevada genuinamente con la ciencia se apoya en una virtualización de la presión de la experiencia y de la decisión, que nos permite por vez primera una comprobación discursiva de las pretensiones de validez *hipotéticas* y, con ello, la generación de un saber fundamentado. Frente a la autocomprensión objetivista de las ciencias, que se refiere ingenuamente a hechos, cabe indicar para el saber teórico una referencia indirecta a la acción, pero no, por ejemplo, una deducción directa a partir de imperativos de la praxis vital (lo que tampoco he afirmado nunca). Las opiniones presentadas en el discurso, así pues, el material bruto que es sometido para los fines de fundamentación de la argumentación, tienen su origen a partir de contextos diferenciales de la experiencia y de la acción. La lógica de estos contextos de experiencia se da a conocer en el mismo discurso por el hecho de que las opiniones sólo pueden precisarse y derivarse en lenguajes que poseen una forma determinada, y sólo pueden comprobarse con métodos de un tipo determinado (en el más elevado nivel de la generalización: por medio de «observación» y por medio de «pregunta»). Por ello, las oraciones fundamentadas discursivamente, las oraciones teóricas (que sobreviven a la argumentación), pueden también de nuevo consignarse sólo en contextos específicos de utilización: las afirmaciones sobre el ámbito fenoménico de cosas y acontecimientos (o sobre estructuras profundas que se manifiestan en cosas y acontecimientos) sólo pueden retraducirse a orientaciones para la acción intencional-racional (a tecnologías y estrategias); las

afirmaciones sobre el ámbito fenoménico de personas y exteriorizaciones (o sobre estructuras profundas de sistemas sociales) sólo pueden retraducirse a orientaciones para la acción comunicativa (a saber práctico). Los intereses que guían el conocimiento dejan a salvo la unidad del correspondiente sistema de acción y experiencia frente al discurso; y, por encima de la transformación de opiniones en oraciones teóricas, y por encima de su retransformación en un saber que orienta la acción, mantienen una referencia latente a la acción del saber teórico —pero en modo alguno superan la diferencia entre las opiniones sobre objetos, apoyadas en la experiencia referida a la acción, por una parte, y las afirmaciones sobre hechos fundamentadas en el discurso que está al margen de la experiencia y descargado de la acción, por otra; igual de poco afectan a la diferencia entre pretensiones de validez fácticamente reconocidas y pretensiones de validez fundamentadas.

Cabe, en primer lugar, elucidar aporéticamente el *status* de los dos intereses «más bajos», del técnico y del práctico, por medio del hecho de que no pueden ni aprehenderse como inclinaciones o actitudes empíricas, ni tampoco proponerse y justificarse como valores variables con referencia a normas de acción. Más bien, «tropezamos» con estos intereses —profundamente situados desde un punto de vista antropológico—, cuando intentamos explicar la «constitución» de los hechos sobre los que son posibles oraciones teóricas (esto es, los sistemas de conceptos fundamentales que categorizan objetos de posible experiencia y, por otra parte, los métodos según los cuales se eligen experiencias primarias referidas a la acción, se sustraen de su propio sistema y se alistan para el fin de la comprobación discursiva de pretensiones de validez, así pues, se transforman en «datos»). Cabe aprehender los intereses cognoscitivos como motivos generalizados para sistemas de acción que son gobernados por medio de la comunicación de oraciones capaces de verdad. Porque las acciones discurren sobre el reconocimiento de pretensiones de validez susceptibles de ser saldadas discursivamente, por esto, en el nivel evolutivo socio-cultural, los reguladores fundamentales ya no tienen la forma de estímulos (o instintos) específicos, sino que precisamente poseen la forma de estrategias cognitivas generales sobre la organización, referida a la acción, de la experiencia. En la medida en que estos intereses cognoscitivos se identifiquen y analicen por el camino de una reflexión sobre la lógica de la investigación de las ciencias de la naturaleza y del espíritu [30], pueden pretender un *status* «trascendental»; tan pronto, empero, como se conceptúan antropológico-cognoscitivamente como

[30] Cfr. en este contexto mi interpretación de Peirce y Dilthey, *Erkenntnis und Interesse*, ed. *cit.*, caps. 5-8.

resultado de la historia natural, tienen un *status* «empírico». Pongo «empírico» entre comillas porque una teoría evolutiva a la que se exige explicar histórico-naturalmente las propiedades emergentes características de la forma vital socio-cultural, con otras palabras: los constituyentes de los sistemas sociales, no puede desarrollarse, por su parte, en el marco trascendental de las ciencias objetivantes. Si tiene que hacerse cargo de esta tarea no puede despojarse completamente de la forma de una reflexión (dependiente de la pre-comprensión de la forma vital sociocultural) sobre la prehistoria de la cultura. Estas son, ante todo, especulaciones que sólo podrían dejarse atrás por medio de una clarificación lógico-científica del *status* de la teoría evolutiva actual y de la investigación sobre el comportamiento animal. En cualquier caso, hasta que llegue este momento, caracterizan una perspectiva sobre los modos de plantear el problema [31].

b) Por lo que concierne al tercer interés cognoscitivo, el emancipativo, me parece que está dada una delimitación más clara. Este interés puede configurarse en la medida en que la fuerza represiva bajo la forma de ejercicio normativo del poder, se ubique con el tiempo en las estructuras de la comunicación deformada, esto es, se institucionalice como dominio. Tiende a la autorreflexión. Tan pronto como intentamos aclarar su estructura en el sistema referencial acción-discurso, se hace patente la diferencia frente a la argumentación científica: el diálogo analítico no es ningún discurso, y la autorreflexión no produce ninguna fundamentación. Aquello que, en conexión con actos de la autorreflexión, es fundamentación, esto, se apoya en un saber teórico que se alcanza independientemente de la autorreflexión, a saber: en la reconstrucción racional de sistemas de reglas que debemos dominar cuando deseamos utilizar cognitivamente experiencias, tomar parte en sistemas de acción o realizar discursos. Hasta el momento no he distinguido suficientemente reconstrucción de autorreflexión [32].

---

[31] Desde esta perspectiva, no veo mi posición afectada por aquellos que, en la explicación del *status* de los intereses del conocimiento, me acusan de naturalismo. Junto a M. Theunissen vería también a G. Rohrmoser, *Das Elend der Kritischen Theorie,* Freiburg, 1970, pp. 101 ss. El (¿por de pronto?) círculo en el que, a pesar de que es susceptible de explicación, tenemos que movernos tan pronto como tocamos problemas que son equivalentes a los tradicionales de la fundamentación última, puede ser una señal de que, en este nivel de la argumentación, el par conceptual «contingencia-necesidad», entre otros, ya no es selectivo. Presumiblemente, las afirmaciones sobre la contingencia o la necesidad de los intereses del conocimiento, a igual que aquellas sobre la contingencia o la necesidad del género humano o del mundo en su totalidad, son absurdas. Igual de poco que el reproche de naturalismo, que Theunissen y Rohrmoser alzan en sus muy equilibradas interpretaciones, me afecta el reproche de antinaturalismo, que ha formulado H. Albert de una forma algo precipitada; cfr. su *Pladoyer für Kritischen Rationalismus,* ed. *cit.,* pp. 53 ss.

[32] Cfr. en cualquier caso la observación en *Hermeneutik und Ideologiekritik,* ed. *cit.,* p. 126.

La autorreflexión lleva a consciencia aquellos determinantes de un proceso de formación que condicionan ideológicamente una praxis presente de la acción y de la aprehensión del mundo. El recuerdo analítico abarca con ello lo particular, el curso específico de un sujeto individual (o de un colectivo mantenido junto por medio de la identidad de grupo). Las reconstrucciones racionales, por el contrario, aprehenden sistemas anónimos de reglas que pueden ser seguidos por cualesquiera sujetos en tanto que estos últimos hayan adquirido la correspondiente competencia en el uso de reglas. La subjetividad queda al margen; y la experiencia de la reflexión sólo es posible en su horizonte. En la tradición filosófica, estas dos formas legítimas de autoconocimiento han permanecido la mayoría de las veces indiferenciadas bajo el nombre común de reflexión. Pero existe un criterio de distinción sólido. La autorreflexión conduce a la intelección por medio del hecho de que algo previamente inconsciente se hace consciente de una forma rica en consecuencias desde un punto de vista práctico: las intelecciones analíticas, si se me permite tomar prestada de Wittgenstein esta dramática locución, se interponen en la vida. También una reconstrucción que tenga éxito lleva, en cierto modo, a consciencia un sistema de reglas que funciona «inconscientemente»; hace explícito el saber intuitivo que, en la forma de un *know-how*, está dado con la competencia en el uso de reglas, pero este saber teórico no tiene *ninguna consecuencia práctica*. Por medio del aprendizaje de la lógica o de la lingüística me apropio un saber teórico, pero no por ello modifico la praxis del deducir o del hablar ejercida hasta la fecha.

Esta circunstancia encuentra su explicación en el hecho de que la autorreflexión, como cabe mostrar en el ejemplo del diálogo analítico entre médico y paciente [33], no es ningún discurso, sino que realiza al mismo tiempo menos y más que un discurso. El «discurso terapéutico» realiza menos en la medida en que el paciente en modo alguno ocupa desde el principio una posición simétrica frente al médico: el paciente no satisface, precisamente, las condiciones de participante en un discurso. Un «discurso» terapéutico con éxito tiene como resultado aquello que debe exigirse desde el comienzo en el discurso habitual; la efectiva igualdad de oportunidades en la percepción de los papeles del diálogo, en general, la elección y ejercicio de los actos de habla, tiene que producirse previamente entre los dialogantes desigualmente pertrechados. Por otra parte, el discurso terapéutico también realiza más que el discurso habitual. Porque permanece ensamblado de una forma digna de tenerse en cuenta con el sistema acción-discurso, así pues, porque no es discurso descargado de acción y libre de experiencia, que tematiza exclusivamente preguntas sobre la vali-

[33] *Erkenntnis und Interesse*, ed. *cit.*, pp. 279 ss.

dez y que debe dejarse acarrear desde fuera todos los contenidos o informaciones, por esto, la autorreflexión con éxito resulta en una intelección que no sólo satisface la condición de saldar discursivamente una pretensión de *verdad* (o bien una pretensión de corrección), sino, adicionalmente, la condición de saldar (que, normalmente no cabe alcanzar discursivamente en modo alguno) una pretensión de *veracidad*. En la medida en que el paciente acepta las interpretaciones del médico, interpretaciones propuestas y «sumamente trabajadas», y las ratifica como acertadas, en esta medida, adivina al mismo tiempo un autoengaño. La interpretación verdadera posibilita simultáneamente la veracidad del sujeto en las exteriorizaciones con las cuales se había engañado (posiblemente por otro, pero por lo menos) a sí mismo hasta entonces. Por lo general, las pretensiones de veracidad sólo cabe comprobarlas en contextos de acción. Aquella sobresaliente comunicación en la que pueden superarse las deformaciones de la misma estructura de la comunicación es la única en la que, conjuntamente con una pretensión de verdad, puede comprobarse «discursivamente» al mismo tiempo una pretensión de veracidad (y puede rechazarse como injustificada).

Por otra parte, las reconstrucciones son objeto de los discursos habituales. Ciertamente, están caracterizadas frente a otros objetos discursivos por el hecho de que son producidas en una actitud reflexiva. En los sistemas de reglas susceptibles de reconstrucción, no se trata de partes constitutivas cognitivas de la praxis vital cuyas pretensiones de validez han sido problematizadas; tampoco se trata de teoremas científicos que se acumulan en la fundamentación de tales pretensiones de validez; para la reconstrucción de sistemas de reglas se requiere, más bien, un impulso que tiene su origen en los mismos discursos: precisamente la reflexión sobre presuposiciones de las que nos fiamos ingenuamente en el habla racional. En esta medida, este tipo de saber siempre ha pretendido el *status* de un saber específico, de un saber «puro»; junto con la lógica y la matemática, junto con la teoría del conocimiento y la teoría lingüística, configura hasta el día de hoy el núcleo de las disciplinas filosóficas. Este tipo de saber no es constitutivo para las ciencias objetivantes; en esta medida, no es afectado ni por el interés práctico, ni por el técnico. Para ciencias del tipo de la crítica que, como el psicoanálisis, convierte a la autorreflexión en modo de proceder, las reconstrucciones parecen tener una significación constitutiva tanto en el plano horizontal como en el vertical [14]. Sólo el apoyo en reconstrucciones permite la formación teórica de la autorreflexión. Por este camino, las reconstrucciones alcanzan

---

[14] Cfr. Habermas/Luhmann, *Theorie der Gesellschft oder...*, pp. 171-175, nota a pie de p. 2 y pp. 272 ss.

una relación indirecta con el interés cognoscitivo emancipativo, el cual sólo penetra inmediatamente en la fuerza de la autorreflexión [35].

SOBRE LA INSTITUCIONALIZACION DE DISCURSOS

Resta aún la *tercera objeción:* el diálogo psicoanalítico como modelo para la contraposición entre grupos políticamente organizados, ¿no resulta necesariamente con*fundente*?, ¿cómo cabe *organizar* adecuadamente la transformación de la teoría en praxis? Antes de ocuparme de estas preguntas, quisiera acercar la relación entre teoría y praxis desde una perspectiva histórico-evolutiva.

En el sistema referencial acción-discurso cabe dar a la pregunta sobre la relación entre teoría y praxis un sorprendente giro descriptivo. Por una parte, es plausible la suposición de que el consenso portador de acción descanse sobre pretensiones de validez reconocidas, como siempre, de una forma meramente fáctica, pretensiones que sólo pueden saldarse discursivamente; además, cabe mostrar que siempre que deseamos realizar un discurso, tenemos que suponer recíprocamente una situación lingüística ideal. En esta medida, los discursos son de fundamental importancia para la acción comunicativa. Por otra parte, los discursos han perdido en la historia bastante tarde su carácter esporádico. Sólo cuando, para determinados ámbitos, los discursos están tan institucionalizados que bajo condiciones aducibles existe la expectativa general de admisión de diálogos discursivos —y sólo entonces— pueden ser mecanismos de aprendizaje relevantes sistemáticamente para una sociedad dada.

En la evolución social, tales institucionalizaciones de discursos parciales específicos de un ámbito, señalan conquistas innovatorias ricas en consecuencias, que una teoría del desarrollo social debería explicar en conexión con el desenvolvimiento de las fuerzas productivas y con la expansión de las capacidades de control. Ejemplos dramáti-

[35] Presumiblemente, esta relación ha tenido que estar ante los ojos de Apel en su tesis de que «La reflexión teórica y el compromiso práctico-natural, a pesar de la identidad de la razón con los intereses de la razón, no son idénticos, sino que se separan de nuevo entre sí en el nivel más elevado de la reflexión filosófica como momentos polarmente contrapuestos en el marco del interés cognoscitivo emancipatorio» («Wissenschaft als Emanzipation», ed. *cit.*, pp. 193 ss.). Si puedo entender la «reflexión teórica» como el proceder de una reconstrucción racional, entonces, a este respecto, sólo deseo aceptar una relación indirecta, mediada por la autorreflexión, con el interés cognoscitivo emancipatorio. Pero para la autorreflexión no deseo, como Apel, tener en cuenta un compromiso determinado dependiente de la situación, sino afirmar una motivación —no fijada a las condiciones de reproducción de la cultura, sino a la institucionalización del dominio— que está tan generalizada como los otros dos intereses cognoscitivos que, en cualquier caso, están anclados «más profundamente» desde un punto de vista antropológico.

cos son, en primer lugar, la institucionalización de discursos en los cuales pueden cuestionarse y comprobarse sistemáticamente las pretensiones de validez de interpretaciones del mundo míticas y religiosas: entendemos esto como el comienzo de la filosofía en la Atenas de la época clásica; además, la institucionalización de discursos en los cuales pueden cuestionarse y comprobarse sistemáticamente las pretensiones de validez de un saber profano transmitido ético-profesionalmente y aprovechable técnicamente: entendemos esto como el comienzo de las modernas ciencias experimentales, ciertamente con precedentes en la Antigüedad y en las postrimerías de la Edad Media; finalmente, la institucionalización de discursos en los cuales *deberían* cuestionarse y comprobarse continuamente las pretensiones de validez enlazadas con preguntas prácticas y decisiones políticas: por aquel entonces, en la Inglaterra del siglo XVII, luego en el Continente y en EE.UU., con precedentes en las ciudades de la Italia septentrional del Renacimiento, surgió la opinión pública burguesa y, en conexión con ello, formas representativas de gobierno: la democracia burguesa. Estos son sólo ejemplos muy toscos y, ciertamente, sólo ejemplos. Hoy en día, los modelos tradicionales de socialización, que hasta la fecha se han fijado naturalmente en la tradición cultural, se han liberado por medio de la psicologización de la educación infantil y por medio de la planificación político-educativa de los *curricula* escolares y, sobre un proceso de «cientifización», se han hecho accesibles discursos prácticos generales. Algo similar vale para la producción literaria y artística: la cultura burguesa «afirmativa», segregada de la praxis vital, que pretende la trascendencia de la apariencia bella, está en vías de disolución.

El carácter escasamente unívoco de estos fenómenos, y lo poco que la forma de manifestación del discurso garantiza la extensión institucionalmente asegurada del mecanismo discursivo de aprendizaje a nuevos ámbitos (sustraídos de la tradición) del conocimiento y de la formación de la voluntad, es cosa que puede bien mostrarse recurriendo al ejemplo de la democracia burguesa. Después de que la audaz ficción de una ligazón de todos los procesos de decisión políticamente ricos en consecuencias a la formación discursiva de la voluntad de los ciudadanos jurídicamente asegurada se rompiera en el transcurso del siglo XIX bajo las condiciones restrictivas del modo de producción, resultó, si se me permite esta supersimplificación, una polarización de las fuerzas. Por un lado, se estableció la tendencia a despachar, como una ilusión, la pretensión de explicar discursivamente las preguntas político-prácticas, y a negar positivamente la capacidad de verdad de estas preguntas. En las democracias de masas de los sistemas sociales tardocapitalistas se han revocado las ideas burguesas de libertad y autodeterminación, y tales ideas han cedido ante la interpretación «realista» de que el discurso político en la opinión pública,

en los partidos y federaciones, y en el parlamento, es una mera apariencia, y de que también seguirá siendo una apariencia bajo todas las circunstancias pensables. El compromiso de intereses obedece a la lógica de poder y equilibrio de poder en virtud de un contrapoder, y es inaccesible a una racionalización. Frente a esto, se ha configurado la tendencia que se elucida detalladamente en este volumen, a saber: el intento de explicar por qué las ideas de la Revolución burguesa deben seguir siendo falsa consciencia, por qué deben seguir siendo ideología, y por qué sólo podrían materializarse por aquellos que, en virtud de su posición en el proceso de producción y en virtud de la experiencia de su situación de clase, están dispuestos a comprender críticamente y desvelar la naturaleza real de la ideología burguesa. Marx critica en la misma medida tanto la exigencia ingenua de crear la democracia burguesa, cuanto la revocación abierta de los ideales burgueses. Muestra que no cabe realizar la democracia en tanto que democracia burguesa. Esta intelección se apoya en una crítica de la economía política, que se entiende como crítica de la ideología. Convertir esta crítica en práctica es tarea de los comunistas. A partir de aquí se desarrolla en partido comunista. Con este tipo de organización se institucionaliza algo sumamente notable: hacia el exterior, frente a los enemigos de clase, acción estratégica y lucha política; hacia el interior, frente a la masa de los trabajadores asalariados, la organización de la ilustración, la dirección discursiva de procesos de la autorreflexión. La vanguardia del proletariado debe dominar ambas cosas: la crítica de las armas y el arma de la crítica.

En este lugar, la historia del género, que ha institucionalizado naturalmente, a empujones siempre renovados, la forma discursiva de solución de problemas, se torna reflexiva de una forma característica. Para hacer prevalecer con voluntad y consciencia la formación discursiva de la voluntad como principio organizativo del sistema social en su totalidad, la lucha política debe hacerse dependiente de una teoría que posibilita la ilustración de las clases sociales sobre sí mismas. Pero, ¿puede el hacerse-práctico de la autorreflexión convertirse en forma de la lucha política y, con ello, convertirse de una manera legítima en tarea de una organización de lucha?

ORGANIZACION DE LA ILUSTRACION

Así como podemos entender al «pensar» como un proceso de argumentación ligado discursivamente y realizado internamente por un sujeto particular, así también cabe conceptualizar la autorreflexión como la interiorización de un «discurso terapéutico». En ninguno de los dos casos la retirada de una comunicación a la interioridad del sujeto aislado supera la estructura intersubjetiva del diálogo, estruc-

tura que se conserva virtualmente: tanto el sujeto que piensa como el que reflexiona, en el caso de que la argumentación no sea meramente analítica (y esencialmente sustituible por máquinas) debe jugar por lo menos dos roles de diálogo. Esto no presenta problemas en el caso del discurso (interiorizado). La posición de los participantes en el discurso es igualitaria y fundamentalmente intercambiable; por ello, la distribución interna de roles de diálogo en el pensamiento no presenta ninguna dificultad. No sucede lo mismo en la terapia (interiorizada). La posición del compañero en el diálogo analítico es asimétrica; esta posición se transforma reiteradas veces en el transcurso de la comunicación y, al final de un tratamiento que ha tenido éxito, termina en aquella relación simétrica que tiene lugar desde el comienzo entre los participantes en un discurso. La autorreflexión de un sujeto aislado exige por ello una realización absolutamente paradójica: una parte del Yo-mismo debe separarse de otra parte de una forma tal que el sujeto pueda proporcionarse a sí mismo una posición desde la que poder ayudarse. El diálogo psicoanalítico sólo hace visible este trabajo interno entre partes del sujeto; en esta medida se establece de nuevo como una relación externa que, en virtud de la interiorización de una relación externa *conserva en el sujeto aislado tan sólo presencia* virtual.

Sin embargo, el modelo de la autorreflexión solitaria también está justificado. En este modelo se expresa el riesgo que consiste en la posibilidad de un enmascaramiento sofista que adopte meramente la apariencia de autorreflexión: en el acto de la autorreflexión solitaria un sujeto puede engañarse a sí mismo. Ciertamente, él mismo tiene que pagar el precio por su error. Si, por el contrario, en el nivel horizontal, en el que dos interlocutores están frente a frente (el uno en el papel del ilustrador, el otro en el de uno que busca ilustración sobre sí mismo), el enmascaramiento del uno no debe ser explotado por el otro, entonces la unidad del contexto vital de ambas partes debe estar asegurada institucionalmente de tal modo que *ambos* interlocutores sufran en la misma medida en el error y en las consecuencias del error. Hegel desarrolló este modelo en el concepto de eticidad que está bajo la causalidad del destino.

En el caso del psicoanálisis pueden indicarse dos cautelas fundamentales y dos cautelas pragmáticas contra un uso indebido en el sentido de la explotación del enmascaramiento. Por una parte, los teoremas que están en la raíz alzan una pretensión de verdad, y tal pretensión de verdad debe poder defenderse según las reglas habituales de los discursos científicos; de lo contrario, la teoría debe abandonarse o revisarse. Por otra, el carácter concluyente de las interpretaciones teóricamente derivadas y empleadas sobre el caso particular requiere la corroboración por medio de la autorreflexión con éxito: la verdad converge con la veracidad; con otras palabras: el mismo paciente es

la última instancia. Además, el psicoanalista debe satisfacer los requisitos ético-profesionales y práctico-profesionales de una agrupación de médicos jurídicamente sancionada. Finalmente, el paciente puede mantener, en general, una cierta distancia frente a su médico; a pesar de la transferencia (y de la contratransferencia), el rol de paciente no es total, sino uno entre muchos en un sistema de roles diferenciado. Dentro de ciertos límites, al paciente le queda la posibilidad de cambiar de analista o de interrumpir el tratamiento.

Pero, ¿qué sucede con las cautelas al nivel de una interacción de grupos grandes, que están determinados por un modelo análogo de comunicación sistemáticamente deformada y que, conducidos por procesos de ilustración, deben transformarse políticamente?

H. G. Gadamer y H. J. Giegel se vuelven con razón contra intentos indiferenciados de transferir un modelo tomado prestado del psicoanálisis a grupos grandes: «Una crítica que, en general, objeta al otro, o a los prejuicios sociales dominantes, su carácter coercitivo y que, por otra parte, pretende disolver comunicativamente un contexto semejante de enmascaramiento, se encuentra —tal y como yo pienso con Giegel— en una situación equívoca. Debe pasar por alto diferencias fundamentales. En el caso del psicoanálisis, en el sufrimiento y en el deseo de curación del paciente está dado un fundamento sustentador para la acción terapéutica del médico, que implanta su autoridad y que insta, no sin coacción, a poner en claro los motivos reprimidos.

En esto, la base sustentadora es una subordinación libre del uno bajo el otro. En la vida social, por el contrario, la oposición del adversario y la oposición contra el adversario es una presuposición común a todos» [36]. Gadamer se refiere aquí a la constatación de Giegel: «La lucha revolucionaria no es en modo alguno un tratamiento psicoanalítico a gran escala. La diferencia entre estas dos formas de praxis emancipatoria nace ya del hecho de que el paciente es ayudado a liberarse de la coerción que le reprime, mientras que a la clase dominante, el intento de despegarse del contexto social de coerción, debe revelársele sólo como una amenaza al dominio que ejerce sobre las demás clases. La contraposición se presenta aquí de una forma mucho más aguda que en el caso del psicoanálisis. La clase oprimida no sólo pone en duda la capacidad de diálogo de la clase dominante, sino que tiene también buenas razones paa suponer que cada uno de sus intentos por entrar en un diálogo con la clase dominante, sirve a ésta meramente como oportunidad para afianzar su dominio» [37].

[36] Gadamer, «Replik», en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, ed. *cit.*, pp. 307 ss.

[37] H. J. Giegel, «Reflexion und Emanzipation», en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, ed. *cit.*, pp. 278 ss.

Si nos limitamos al ejemplo marxiano —alegado por Giegel— de la lucha de clases organizada, entonces es de todo punto obvio que no son lo mismo la contraposición estratégica entre clases y la interacción entre médico y paciente. Este modelo sólo es utilizable para estructurar normativamente la relación entre el partido comunista y las masas que se dejan ilustrar sobre su propia situación por el partido. Sin embargo, para Marx la teoría es en ambos casos la misma. Puedo utilizar teorías del tipo del psicoanálisis (y de la crítica marxiana de las ideologías) para producir procesos de reflexión y disolver barreras comunicativas: la veracidad de los destinatarios resultante de ello, veracidad en el trato consigo y con otros es un indicador de la verdad de la interpretación que el analista (o el intelectual del partido) han propuesto. Pero también puedo utilizar la misma teoría para desarrollar una hipótesis explicativa, sin tener (o aprovechar) la ocasión de entablar una comunicación con los mismos afectados, y confirmar así mi interpretación en sus procesos de reflexión. En este caso, no puedo darme por satisfecho con los modos de proceder habituales en los discursos científicos: por ejemplo, esperar a ver si, bajo las condiciones especificadas, se repiten los modelos de comunicación y comportamiento identificados como patológicos, o ver si varían bajo otras condiciones que permitan admitir un proceso de reflexión. Ciertamente, en tal caso permanece inalcanzable aquella confirmación genuina de la crítica, que en comunicaciones del tipo del «discurso terapéutico» sólo cabe alcanzar precisamente en proceso con éxito de formación por medio del acuerdo libre de coerción de los mismos destinatarios. Tenemos que distinguir entre el nivel del discurso teórico y la organización de los procesos de ilustración en los que se utiliza la teoría. Y ésta puede (en principio) limitarse a grupos con un objetivo caracterizados por su situación de intereses.

Ciertamente, el uso de esta crítica no está escrito ya en la frente, tampoco lo está el uso de la crítica de la economía política. De este modo, Marx en modo alguno excluye situaciones en las que la confianza en la capacidad de diálogo del oponente no esté fundamentalmente injustificada y en las que el arma de la crítica lleve más lejos que la crítica de las armas. Estas son situaciones en las cuales los intentos del reformismo radical, que no sólo desea convencer hacia el interior, sino también hacia el exterior, son más ricos en posibilidades que la lucha revolucionaria. En otras situaciones es nuevamente difícil distinguir entre grupos que realicen un trabajo activo de ilustración y adversarios ideológicamente ofuscados; entonces resta tan sólo, al estilo de la Ilustración del siglo XVIII, el difuso ensanchamiento de intelecciones alcanzadas individualmente. De este modo, por ejemplo, valoró Adorno su crítica. Frente a algunas tentativas sectarias habría que reparar hoy más bien en que en el capitalismo tardío, resulta quizá, para la organización de la ilustración, más importante la

modificación de las estructuras del sistema educativo general que la ineficaz instrucción de cuadros o la construcción de impotentes partidos. Con esto sólo quiero decir lo siguiente: que éstas son cuestiones empíricas que no están prejuzgadas. No puede haber de un modo pleno de sentido ninguna teoría que *per se*, sin atención a las circunstancias, obligue a la militancia. En cualquier caso, podemos distinguir las teorías por el hecho de si, según su estructura, están referidas o no a una posible emancipación.

OBSERVACIONES HISTORICAS SOBRE CUESTIONES DE ORGANIZACION

La mediación de teoría y praxis sólo puede ser clarificada de no confundir tres funciones que se miden según criterios diferentes: la formación y perfeccionamiento de teoremas críticos resistentes a los discursos científicos; a continuación, la organización de procesos de ilustración en los que pueden utilizarse tales teoremas y que pueden comprobarse de una manera peculiar en el desencadenamiento de procesos de reflexión en determinados grupos con un objetivo; y, finalmente, la elección de las estrategias adecuadas, la solución de preguntas tácticas, la conducción de la lucha política. En el primer nivel se trata de afirmaciones verdaderas, en el segundo de intelecciones veraces, en el tercero de decisiones cuerdas. Ahora bien, precisamente porque en la tradición del movimiento obrero europeo estas tres tareas han sido atribuidas a la organización del partido, se han borrado las diferencias específicas. La teoría sirve primariamente para ilustrar a sus destinatarios sobre la posición que ocupan en un sistema social antagónico, y sobre los intereses que, en esta situación, pueden tornarse conscientes desde un punto de vista objetivo en tanto que suyos propios. Sólo en la medida en que la ilustración y el consejo organizados conducen a que los grupos con un objetivo se reconozcan efectivamente en las interpretaciones ofrecidas, sólo en esta medida surge, a partir de las interpretaciones propuestas una consciencia actual, como sólo a partir de la situación de intereses atribuida objetivamente surge el interés real de un grupo capaz de acción. A esto lo denominaba Marx, que tenía ante los ojos al proletariado industrial como único grupo con un fin común, la constitución de una masa de proletarios como «clase para sí misma»[38]. Ciertamente, Marx indicó las condiciones objetivas bajo las cuales los comunistas ya ilustrados teóricamente podrían proceder a organizar el proceso de ilustración para las masas de los trabajadores. La coerción económica a la forma-

---

[38] *Das Elend der Philosophie*, Marx Engels *Werke*, vol. 4, Berlin, 1959, p. 181.

ción de «coaliciones de trabajadores» y la socialización del trabajo en el sistema fabril produjeron una situación común en la que los trabajadores se vieron obligados de una forma natural a aprender a defender sus intereses comunes; la «subsunción real del trabajo asalariado bajo el capital» produjo la base *igualmente real* a partir de la que los mismos interesados podían llevar a consciencia el sentido político de las luchas económicas.

Hay que distinguir entre la organización de la acción y este proceso de ilustración. En tanto que la teoría no sólo legitima el trabajo de ilustración, sino que ésta misma puede ser también contradicha por una comunicación frustrada y, en cualquier caso, puede ser corregida, en modo alguno puede legitimar *a fortiori* bajo circunstancias concretas las arriesgadas decisiones de la acción estratégica. Las decisiones para la lucha política no pueden justificarse teóricamente de antemano e imponerse acto seguido organizativamente. La única justificación posible a este nivel es el consenso, a alcanzar en los discursos prácticos, entre quienes participan en ello, esto es, entre participantes que siendo conscientes de sus intereses comunes y conociendo las circunstancias, las consecuencias y consecuencias colaterales que cabe prever, pueden saber qué riesgos desean aceptar con qué expectativas. No hay, ni puede haber teoría alguna que asegure de antemano a las víctimas potenciales una misión histórico-mundial. La única ventaja que Marx podría haber asegurado a un proletariado que actúa solidariamente, hubiera sido la de que una clase que se constituye como clase con ayuda de *una teoría verdadera está por vez primera* en la situación de clarificar en los discursos prácticos cómo hay que actuar políticamente de una forma racional —mientras que los miembros de los partidos burgueses, la clase dominante en general, están ofuscados ideológicamente y son incapaces de una aclaración racional de las preguntas, esto es, solo pueden actuar y reaccionar bajo presión.

Aquellas tres funciones que he distinguido no pueden ser satisfechas según uno y el mismo principio: una teoría sólo puede configurarse bajo la presuposición de que los que trabajan científicamente tienen la libertad de realizar discursos teóricos; los procesos de ilustración (evitando de la explotación del enmascaramiento) sólo pueden organizarse bajo la presuposición de que quienes realizan el trabajo activo de ilustración se liguen a cautelas y aseguren un ámbito de juego para las comunicaciones según el modelo de los «discursos» terapeuticos; finalmente, una lucha política sólo puede conducirse de una forma legítima bajo la presuposición de que todas las decisiones de trascendencia estén en relación con el discurso práctico de los interesados; tampoco aquí hay ningún acceso privilegiado a la verdad. Una organización que tenga que llevar a cabo las tres tareas según el mismo principio, no podrá satisfacer ninguna de ellas correctamente.

E incluso si ésta —como el partido de Lenin— tiene éxito según los parámetros habituales de una historia despiadada, en tal caso, tiene que pagar por sus resultados el mismo precio que las ambivalentes victorias han exigido siempre en un contexto natural, un contexto de continuidad hasta el momento inalterada.

En su famoso trabajo *Methodisches zur Organisationsfrage* (de septiembre de 1922) Lukács desarrolla la versión más consecuente de una teoría de partido, que soluciona el problema de la mediación de teoría y praxis, atendiendo únicamente a los imperativos de la conducción de la lucha política. Este es el sentido de la tesis siguiente: «La organización es la forma de mediación entre teoría y praxis» [39]. *En primer lugar,* Lukács somete la teoría a las necesidades de la acción estratégica: «Sólo un modo de plantear los problemas orientado organizativamente hace posible criticar realmente a la teoría desde el punto de vista de la praxis. Si se pone a la teoría sin mediación junto a la acción, sin que quede claro cómo se piensa su influencia sobre ésta, así pues, sin aclarar la conexión organizativa entre ellas, entonces la misma teoría sólo puede criticarse por relación a sus contradicciones teóricas inmanentes, etc.» [40]. Para Lukács es de poca importancia que la verdad de una teoría tenga que comprobarse independientemente de si es útil para determinados discursos preparatorios de la acción. Los enunciados teóricos deben seleccionarse según problemáticas referidas a la organización.

A partir de aquí también se prohíbe un ámbito de juego para los discursos científicos en el marco del partido. Esto sólo favorecería el oportunismo: «Mientras que en la mera teoría pueden convivir pacíficamente las intuiciones y las direcciones de los tipos más diversos, y sus oposiciones adoptan sólo la forma de discusiones que pueden desarrollarse tranquilamente en el marco de una y la misma organización sin tener que hacer saltar en mil pedazos a esta última, las mismas preguntas, cuando se plantean desde una perspectiva organizativa, se presentan como direcciones que se excluyen rígidamente entre sí. Toda dirección o discrepancia de opinión «teórica» debe transformarse inmediatamente a lo organizativo, si es que no desea seguir siendo mera teoría, opinión abstracta, si tiene realmente la intención de indicar el camino hacia su realización» [41]. Lukács no querría permitir la irresolución de la validez de las hipótesis. Por ello, las divergencias teóricas deben sancionarse de inmediato en el nivel organizativo [42]. *En segundo lugar,* la ilustración del proletariado —al igual que

[39] G. Lukács, *Werke,* vol. 2, Neuwied, 1968, p. 475.
[40] *Ibid.,* p. 477.
[41] *Ibid.,* p. 475.
[42] *Ibid.,* p. 477.

la teoría— se subordina sin lugar a dudas a los fines de la conducción del partido. Lukács, ciertamente como Marx, considera que la tarea de partido es instruir a la masa de los trabajadores asalariados, con ayuda de una teoría correcta, sobre el «autoconocimiento... en tanto que conocimiento de su situación objetiva en un determinado nivel del desarrollo histórico». Pero en modo alguno conceptúa los esfuerzos del partido comunista en pro del desarrollo de una consciencia de clase proletaria como un proceso de ilustración «en el que se trate tan sólo de hacer consciente lo inconsciente, actual lo latente, etc.; mejor dicho: en el que este proceso de toma de consciencia no signifique una terrible crisis ideológica del mismo proletariado» [43]. Lukács está convencido, con Lenin, de que el proletariado todavía continúa fuertemente atrapado en las formas de pensamiento y de sentimiento del capitalismo, de que el desarrollo subjetivo del proletariado queda a la zaga de las crisis económicas. Si, empero, «de la carencia en el proletariado de una voluntad continua y clara hacia la revolución (no puede concluirse) la carencia de una situación revolucionaria objetiva» [44], si el «conflicto entre consciencia individual y consciencia de clase en cada proletario particular no es absolutamente accidental» [45], entonces, el partido, en tanto que materialización de la consciencia de clase, debe también actuar, substitutivamente, por las masas y no puede depender de las espontaneidad de éstas. El partido realiza el primer paso consciente; conduce a un proletariado todavía inmaduro a una lucha en cuyo transcurso se constituye por vez primera como clase. En el partido, la clase que ha quedado a la zaga puede contemplar una consciencia anticipada —aun cuando todavía inaccesible para ella misma— por lo menos como un fetiche: «La autonomía organizativa del partido es necesaria para que el proletariado pueda divisar inmediatamente su propia consciencia de clase en tanto que figura histórica» [46].

Pero con esto, *finalmente*, la teoría queda también dispensada de la confirmación por medio de la aprobación de aquéllos a los que se debe ayudar a conseguir la autorreflexión. Si el partido autonomizado organizativamente debe ejercer «la ininterrumpida atención *táctica* al estado de consciencia de las masas más amplias, que han quedado a la zaga», entonces se torna «visible aquí la función de la teoría correcta para el problema de la organización del partido comunista. Debe representar la forma más elevada y objetiva de la acción proletaria. Pero, a este respecto, la intelección teórica correcta es la pre-

[43] *Ibid.*, p. 480.
[44] *Ibid.*, pp. 481 ss.
[45] *Ibid.*, p. 495.
[46] *Ibid.*, p. 504.

condición indispensable» [47]. El desarrollo teórico ulterior, del que Lukács habla en otros lugares, aparece guiado por la presión selectiva de las preguntas organizativas; frente a las masas mediatizadas, la teoría es, en cambio, una instancia objetiva inexpugnable.

Las preguntas acerca de la organización no son lo primero. Lukács estableció una relación inmediata entre ellas y una filosofía de la historia objetivista. La praxis stalinista produjo la fatal demostración de que una organización partidista que procede de una forma instrumentalista y un marxismo que ha degenerado hasta convertirse en ciencia legitimadora [48], se complementan excesivamente bien.

Oskar Negt ha realizado en los últimos años reflexiones no ortodoxas sobre las cuestiones de organización [49]. Si lo entiendo correctamente, está aún preso de la tradición en la que la formación de teorías y la organización de la ilustración no se han separado con la consecuencia deseable frente a las presiones de la acción estratégica. Su autonomía, sin embargo, es obligada por mor de la autonomía de la propia acción política. Ninguna teoría y ninguna ilustración nos descargan de los riesgos de la toma de partido y de sus consecuencias no deseadas. Los intentos en pro de la emancipación, que son al mismo tiempo intentos de realizar contenidos utópicos de la tradición cultural, pueden hacerse plausibles como necesidades *prácticas* en atención a conflictos (que hay que explicar teóricamente) producidos sistemáticamente, y en atención a represiones y sufrimientos evitables en determinadas circunstancias. Pero precisamente tales intentos son también pruebas: prueban las fronteras de la modificabilidad de la naturaleza humana, sobre todo de la estructura pulsional históricamente variable; fronteras sobre las que no poseemos saber teórico, ni tampoco, tal y como yo pienso, podemos —a partir de razones fundamentales— poseerlo. Si en la comprobación de «hipótesis prácticas» de este tipo, nosotros mismos, los sujetos afectados, estamos incluidos en el método de prueba, entonces no puede erigirse una barrera entre experimentadores y personas experimentales, sino que todos los concernidos deben poder saber lo que hacen, precisamente configurar discursivamente una voluntad común.

Hay situaciones en vista de las cuales tales consideraciones son grotescas o, simplemente, irrisorias; en estas situaciones debemos actuar en todo tiempo y de cualquier modo. Pero entonces sin apelar a una teoría cuya capacidad de justificación no alcanza tan lejos.

---

[47] *Ibid.*, p. 504.

[48] Cfr. O. Negt, *Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie*, introducción a Deborin, Bucharin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Frankfurt, 1969, pp. 7-50.

[49] *Politik als Protest*, ed. cit., pp. 175 ss., 286 ss., 214 ss.

OBSERVACIONES SOBRE LA UTILIZACION OBJETIVANTE DE LAS TEORIAS REFLEXIVAS

El *status* de una teoría aplicada a la ilustración trae consigo la peculiaridad de que la pretensión de verdad debe comprobarse en diferentes niveles. El primer nivel de confirmación es el discurso teórico; aquí, la pretensión de verdad de las hipótesis derivadas teóricamente se apoya o refuta de la forma habitual en la argumentación científica. Naturalmente, una teoría que no soporta esta comprobación discursiva debe rechazarse. En este nivel, la pretensión de validez de las teorías reflexivas sólo puede fundamentarse tentativamente. Sólo se salda en los procesos de ilustración con éxito que conducen a que los concernidos reconozcan sin coacción las interpretaciones derivables teóricamente. Ciertamente, los procesos de ilustración sólo apoyan la pretensión de verdad de las teorías, sin saldarla, en tanto que *todos* los afectados potenciales, a los que se refieren las interpretaciones teóricas, no tengan la oportunidad, *bajo circunstancias adecuadas,* de aceptar o rechazar las interpretaciones ofrecidas. A partir de aquí surge una salvedad en la utilización de teorías reflexivas bajo las condiciones de la lucha política. Regreso de nuevo a las reflexiones enunciadas por Gadamer y Giegel.

Los grupos que se entienden a sí mismos como teóricamente ilustrados (y que Marx identificó en su tiempo como la vanguardia de los comunistas, o bien del partido) deben elegir, en atención al adversario, entre estrategias de ilustración y de lucha, así pues, entre conservación o interrupción de la comunicación. Incluso la lucha, que es acción estratégica en sentido estricto, debe seguir acoplada reactivamente al discurso en el marco de la vanguardia y de sus grupos con un objetivo común. En estos discursos prácticos, que sirven inmediatamente a la organización de la acción y no a la ilustración, el adversario excluido por la interrupción de la comunicación (también el aliado potencial) sólo puede incluirse virtualmente. En este contexto se plantea la interesante tarea de explicar la incapacidad temporal de diálogo del adversario, esto es, la coacción ideológica que necesariamente se deriva de la vinculación a intereses particulares. Esto requiere una utilización objetivante de la teoría. En explicaciones crítico-ideológicas de este tipo suponemos contrafácticamente una relación natural inquebrantable (dialéctica en el sentido especificado más arriba) entre los adversarios. Abstraemos de la circunstancia de que el propio grupo tiene que pretender, con ayuda de la misma teoría, conceptuar la conexión meramente natural y, en esta medida, haberla ya trascendido. Una teoría reflexiva, esto se muestra aquí, sólo puede utilizarse sin contradicciones bajo las condiciones de la ilustración, no bajo las condiciones de la acción estratégica. Esta diferencia se explica a partir de la posición retrospectiva de la reflexión.

La organización de la ilustración suscita, si y en la medida en que tiene éxito, procesos de reflexión. Las interpretaciones teóricas en las que los sujetos se reconocen a sí mismos y a su situación son retrospectivas: llevan a consciencia un proceso de formación. De este modo, la teoría productora de consciencia puede producir las condiciones bajo las cuales puede disolverse la deformación sistemática de la comunicación y realizarse por vez primera un discurso práctico; pero no contiene ninguna información que prejuzgue la acción futura de los concernidos. Tampoco el analista tiene derecho a dar prospectivamente indicaciones para la acción: el mismo paciente debe extraer las consecuencias para su acción. A partir de la posición retrospectiva de la reflexión surge el hecho de que por medio de la ilustración podemos ser puestos en condiciones de salir de un contexto (dialéctico) de comunicación deformada. Pero en la medida en que la teoría nos ilustra sobre nuestro cautiverio en este contexto, también lo rompe. Por ello es absurda la pretensión de actuar dialécticamente con penetración intelectual. Descansa en un error categorial. En un contexto de comunicación sistemáticamente deformada, contexto que hay que ilustrar dialécticamente, actuamos tan sólo en tanto que ésta se perpetúa impenetrable, impenetrable también por nosotros. En esta medida, la teoría no puede tener la misma función para la organización de la acción, de la lucha política, que para la organización de la ilustración.

Las consecuencias prácticas de la autorreflexión son modificaciones que surgen a partir de la intelección de causalidades *pasadas*, y que surgen, ciertamente, *eo ipso*. La acción estratégica orientada hacia el futuro que se prepara en los discursos internos de los grupos que (en tanto que vanguardia) aceptan ya para sí mismos procesos de ilustración con éxito, no puede, en cambio, justificarse de la misma forma por medio de un saber reflexivo.

También la explicación crítico-ideológica de la incapacidad temporal para el diálogo del adversario estratégicos, está bajo la salvedad hipotética de que sólo un discurso, imposible bajo las circunstancias dadas, en el círculo de todos los afectados podría decidir sobre la verdad de la teoría. Ciertamente, la utilización objetivante de una teoría reflexiva bajo las condiciones de la acción estratégica no es ilegítima desde todo punto de vista. Puede servir para interpretar hipotéticamente las constelaciones de la lucha bajo el punto de vista de como si cada victoria ambicionada no fuera sólo (como es habitual) la imposición de un interés particular frente a otro, sino precisamente un paso por el camino hacia un estado deseado que hace posible la ilustración universal y, a través de ésta, una formación discursiva, no sometida a barreras, de la voluntad de todos los participantes (y, entonces, ya no sólo de los afectados). Tales interpretaciones realizadas desde aquel estado anticipado, son restrospectivas. En consecuencia,

abren una perspectiva para la acción estratégica y para las máximas según las cuales se justifican las decisiones en los discursos que preparan la acción. Pero estas mismas interpretaciones objetivantes no pueden pretender una función de justificación; deben aprehender contrafácticamente la propia acción planeada (y la reacción del adversario) como un momento de un proceso colectivo de formación todavía no concluido. La certeza de la autorreflexión se apoya, en cambio, en el hecho de que con el acto del recuerdo el proceso de formación recordado queda rebajado al pasado.

Que la acción estratégica de aquellos que se han decidido a luchar, y esto quiere decir: que se han decidido a tomar riesgos sobre sí, pueda interpretarse hipotéticamente en una mirada retrospectiva posibilitada por la anticipación; que, empero, en este nivel no pueda también *justificarse concluyentemente* al mismo tiempo con ayuda de una teoría reflexiva, esto, tiene un buen motivo: la reivindicada imperiosidad del ilustrador sobre aquél que aún hay que ilustrar es teóricamente inevitable, pero es al mismo tiempo ficticia y está necesitada de autocorrección: en un proceso de ilustración sólo hay participantes.

CAPITULO 1

LA DOCTRINA CLASICA DE LA POLITICA EN SU RELACION CON LA FILOSOFIA SOCIAL

En la obra aristotélica la «política» es parte de la filosofía práctica. Su tradición todavía alcanza más allá del umbral del siglo XIX[1], y sólo por medio del historicismo se quebró definitivamente[2]. Su cauce se seca cuanto más se desvía la corriente vital filosófica a los canales de las ciencias particulares. Desde finales del siglo XVIII, las nuevas ciencias sociales que se están formando, por una parte, y las disciplinas del derecho público, por otra, desvían de este modo el agua fuera de los márgenes de la política clásica. Este proceso de separación respecto del *corpus* de la filosofía práctica finaliza por de pronto con el establecimiento de la política según el modelo de una moderna ciencia experimental, que no tiene en común con aquella antigua «política» mucho más que el hombre. Allí donde ésta aún nos encuentra, aparece desesperanzadamente pasada de moda. Con el comienzo de la Modernidad ya le fue disputado el derecho a la existencia en el marco de la misma filosofía: cuando Hobbes, en la mitad del siglo XVII, se ocupa de «the matter, forme and power of commonwealth», ya no cultiva la «política» al modo aristotélico, sino la *social philosophy*. Hobbes abjuró consecuentemente de la tradición clásica dos siglos antes de que sucumbiera completamente. Pues Hobbes consumó la revolución del modo de pensar que en la filosofía política fue introducida por Maquiavelo, por una parte y, por otra, por Moro. La antigua política se ha convertido en algo extraño para todos nosotros, en una triple perspectiva.

1. La política se entendía como la doctrina de la vida buena y justa; es continuación de la ética. Pues Aristóteles no veía ninguna oposición entre la constitución vigente en el *nomoi* y el *Ethos* de la

---

[1] Cfr. W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied, 1963; además, H. Maier, *Die ältere deutsche Staats- und Werwaltungslehre*, Neuwied, 1966.

[2] Cfr. M. Riedel, «Aristotelestradition am Ausgang des 18. Jahrhunderts», en *Festschrift für Otto Brunner*, Göttingen, 1962, pp. 278 ss.; del mismo autor, «Der Staatsbegriff der deutschen Geschichtsschreibung des 19. Jh.», en *Der Staat*, vol. 2, 1963, pp. 41 ss.; del mismo autor, «Der Begriff der "burgerlichen Gesellschaft" und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs», en *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1969, pp. 135 ss.

vida ciudadana; tampoco cabía separar la eticidad de la acción de la costumbre y la ley. Sólo la *Politeia* habilita al ciudadano para la vida buena: el hombre es, en general, *zoon politikon* en el sentido de que para la realización de su naturaleza depende de la ciudad [3]. En Kant, por el contrario, el comportamiento ético del individuo libre desde un punto de vista meramente interno está claramente diferenciado de la legalidad de sus acciones externas. Y así como la moralidad está desprendida de la legalidad, así también la política lo está de ambas, política que obtiene un lugar sumamente problemático como conocimiento técnico de *una doctrina utilitarista de la cordura*.

2. La antigua doctrina de la política se refería exclusivamente a la praxis en sentido estricto, en sentido griego. No tiene nada que ver con la *techne*, que consiste en la fabricación habilidosa de obras y en el dominio firme de tareas objetualizadas [4]. En última *instancia*, la política siempre se orienta hacia la formación del carácter; procede pedagógica y no técnicamente. Para Hobbes, por el contrario, la máxima sustentada por Bacon, «scientia propter potentiam», es ya una evidencia: el género humano tiene que agradecer los mayores impulsos a la técnica, y, ciertamente, en primer término, a la técnica política de la organización correcta del Estado.

3. Aristóteles subraya que la política, la filosofía práctica en general, no puede compararse en su pretensión cognoscitiva con la ciencia estricta, la *episteme* apodíctica. Pues su objeto, lo justo y excelente, carece, en el contexto de la praxis mudable y azarosa, tanto de la permanencia ontológica como de la necesidad lógica. La capacidad de la filosofía práctica es *phronesis*, una sabia comprensión de la situación; *phronesis* sobre la que se apoya la tradición de la política clásica desde la *prudentia* de Cicerón hasta la *prudence* de Burke. Hobbes, en cambio, quiere crear él mismo la política con vistas al conocimiento de la esencia de la justicia, a saber, leyes y pactos. Ciertamente, esta afirmación sigue el ideal cognoscitivo contemporáneo de las nuevas ciencias de la naturaleza: que sólo conocemos un objeto en la medida en que lo podamos producir [5].

---

[3] Cfr. J. Ritter, «Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles», en *Archiv für Rechts— und Sozialphilosophie*, XLVI, 1960, pp. 179 ss.; del mismo autor, *Naturrecht bei Aristoteles, res publica H.6*, Stuttgart, 1961; del mismo autor, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt, 1969, pp. 9-179.

[4] Cfr. Hannah Arendt, *Vita activa*, Stuttgart, 1960. El estudio de la interesante investigación de H. Arendt y la lectura del libro de H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, 1961), me han hecho percatarme de la fundamental significación de [illegible] aristotélica entre técnica y praxis.

[5] [illegible] B. Vico, *La ciencia nueva*, ed. Auerbach, München, 1924, pp. 125 y 139.

EL BALANCE DE PERDIDAS Y GANANCIAS REALIZADO POR VICO A PROPOSITO DE LA COMPARACION DE LOS TIPOS DE ESTUDIO MODERNOS CON LOS CLASICOS

Hobbes comienza el capítulo 29 del *Leviathan* con la confiada afirmación: «Though nothing can be inmortal, which mortals make: yet, if men had use of reason they pretend to, their Commonwealths might be secured, at least, from perishing by internal diseases... Therefore when they come to be dissolved, not by external violence, but intestine disorder, the fault it not in men, as they are *Matter*, but as they are the *Makers* and orderers of them». En esta afirmación están implícitos los tres momentos mencionados que atañen a la diferencia entre el modo de consideración clásico y el moderno. En primer lugar, la pretensión de una filosofía social científicamente fundamentada apunta a especificar de una vez por todas las condiciones del orden estatal y social correcto en general. Sus afirmaciones deberán valer independientemente de lugar, tiempo y circunstancias, y deberán permitir, al margen de la situación histórica, una fundamentación duradera de la República. En segundo lugar, esta transformación o utilización de los conocimientos aparece como un problema técnico. En el conocimiento de las condiciones generales de un orden estatal y social correcto ya no se requiere la acción práctica y sabia de los hombres entre sí, sino una elaboración correctamente calculada de reglas, relaciones y disposiciones. Por ello, en tercer lugar, la conducta de los hombres entra en consideración tan sólo como material. Los ingenieros del orden correcto pueden prescindir de las categorías del trato moral y limitarse a la construcción de las circunstancias bajo las cuales los hombres, en tanto que objetos naturales, están forzados a una conducta calculable. Esta separación de la política respecto de la moral reemplaza la conducción hacia una vida buena y justa por la posibilitación de una vida holgada en un orden correctamente elaborado.

En esta medida se modifica tanto el concepto de «orden» como el «ámbito» que es ordenado: se modifica el objeto de la misma ciencia política. El orden del comportamiento virtuoso se transforma en una regulación del tráfico social. Al cambio aludido en la posición metodológica, corresponde una remoción del objeto científico. La política se convierte en filosofía social, de modo que, hoy en día, la política puede sumarse con justicia a las ciencias sociales.

Desde la aclaración realizada por Max Weber en la llamada disputa acerca de los juicios de valor, y desde la determinación más precisa de una «lógica de la investigación» positivista[6], las ciencias sociales

---

[6] Resumiendo: H. Albert, «Probleme der Wissenschftslogik in der Sozialfors-

se han separado totalmente de los elementos normativos, de la herencia ya olvidada de la política clásica, en cualquier caso, de este modo se presenta su autocomprensión teórico-científica. Pero en la medida en que la filosofía social debe encubrir sus implicaciones normativas, ya no puede reconocer aquello que de doctrina moral continúa adherido a ella; las determinaciones normativas desaparecen en los equívocos de la «naturaleza» del hombre y de sus direcciones. Porque aquí están presentes las dos cosas: el origen en la política clásica *y* la enérgica desviación de sus principios, por esto, la filosofía social se adecúa tanto mejor a la explicación histórica de una pregunta, que sería mucho más difícil de desarrollar sistemáticamente a partir de las antinomias de la autocomprensión crítico-cognoscitiva de las modernas ciencias sociales: ¿cómo es posible el conocimiento del contexto vital social en atención a la acción política?, ¿cómo y en qué medida puede explicarse científicamente en una situación política aquello que al mismo tiempo es necesario prácticamente y es objetivamente posible? En nuestro contexto cabe retraducir esta pregunta del siguiente modo: ¿cómo puede saldarse la promesa de la política clásica, a saber: la orientación práctica sobre aquello que en una situación dada hay que hacer de un modo correcto y justo sin, por otra parte, renunciar al carácter estrictamente científico del conocimiento, que pretende la moderna filosofía social en contraposición a la filosofía práctica de los clásicos?, ¿y cómo, contrariamente, puede cumplirse la promesa de la filosofía social, a saber: un análisis teórico del contexto vital social sin, por otra parte, renunciar a la orientación práctica de la política clásica?

Por el camino hacia la ciencia, la filosofía social pierde aquello de lo que la política en tanto que sabiduría era capaz antiguamente. Esta pérdida de fuerza hermenéutica en la penetración teórica de las situaciones que hay que dominar prácticamente, ya la reconoce Vico que, desde la perspectiva de la tradición humanista-retórica, confecciona un balance de pérdidas y ganancias de la nueva filosofía inaugurada por Galileo, Descartes y Hobbes: «Puesto que, en efecto, por hablar de la sabiduría en la vida ciudadana, las cosas humanas están bajo el señorío de la ocasión y de la elección, que son, ambas cosas, altamente inciertas... de este modo, aquellos que sólo ven lo verdadero, sólo difícilmente entienden el camino que toman, y aún más difícilmente sus metas... Así pues, porque uno tiene que juzgar aquello que hay que hacer en la vida según el peso de las cosas y de las adherencias a las que se denominan circunstancias, y muchas de ellas son posiblemente extrañas y disparatadas, algunas a menudo trastocadas

---

chung», en *Handbuch der empirischen Sozialforschung*, vol. I, ed. König, Stuttgart, 1962, pp. 38 ss.; H. Albert y E. Topitsch (ed.), *Werturteilsstreit*, Darmstadt, 1971.

y de vez en cuando incluso contrapuestas a la meta, por esto, no cabe medir las acciones de los hombres según la línea recta del entendimiento, que es fija. Los instruidos no sabios, que se ponen en marcha directamente desde lo verdadero general hasta lo particular, rompen los enredos de la vida. Los *sabios*, empero, que por encima de las irregularidades e inseguridades de la praxis alcanzan lo verdadero eterno, adoptan, puesto que no es posible el camino recto, un rodeo, y los pensamientos que *ellos* aprehenden prometen provecho por largo tiempo, tanto como lo permite la naturaleza»[7]. Vico se mantiene en la determinación aristotélica de la diferencia entre ciencia y sabiduría, entre *episteme* y *phronesis;* mientras que aquélla apunta a «verdades eternas» y desea realizar afirmaciones sobre lo ente que es constantemente y con necesidad tal y como es, la sabiduría práctica sólo tiene que ver con lo «probable». Vico muestra cómo esta forma de proceder —precisamente posee una pretensión desde un punto de vista teórico— conduce en la praxis a una mayor certeza. Remite a las realizaciones de la retórica, que se sirve sobre todo de la capacidad de la *phronesis* y del modo de proceder tópico: «De los oradores se requiere sobre todo que, en los aprietos de la discusión, que no permite ni demoras ni acuerdos, estén en condiciones de prestar ayuda instantaneamente. Pero si uno expone a nuestras cabezas críticas algo dudoso, entonces responden: dejadme meditar sobre ello...»[8].

De hecho, con esto se alude a una relación dialécticas que sólo hoy en día, con el desarrollo de las ciencias sociales, se ha vuelto completamente transparente: en la medida en que la política se racionaliza científicamente y en la medida en que la praxis se dirige teóricamente por medio de recomendaciones técnicas, crece aquella peculiar problemática residual en vista de la cual el análisis científico-experimental tiene que explicar su incompetencia. Sobre la base de una división del trabajo entre las ciencias empíricas y de un establecimiento de normas que ya no es capaz de verdad, crece el ámbito de juego de la pura decisión: el ámbito genuino de la praxis se sustrae en una medida creciente de la sujeción a una elucidación metódica en general[9]. Vico,

---

[7] G. B. Vico, *Sobre la esencia y el camino de la formación espiritual*, ed. F. Schalk, Godesberg, 1947, pp. 59 ss.

[8] *Ibid.*, p. 31.

[9] K. R. Popper extrae consecuencias decionistas del postulado metodológico de la libertad valorativa; cfr. *Die offene Gesellschaft und seine Feinde*, 2 vols., Bern, 1957, en especial, vol. 1, pp. 90 ss. y vol. 2, pp. 281 ss. La capacidad de verdad de las preguntas prácticas (que no sólo discuten criticistas como Popper, sino también positivistas como Carnap y Ayer, empiristas como Stevenson y analistas del lenguaje como Hare) se ha vuelto a poner sobre el tapete en tiempos recientes por la así denominada *good reasons approach*. Iniciadora a este respecto fue la investigación de K. Baier, *The Moral Point of View*, New York, 2.ª ed., 1965. Sobre la lógica del discurso práctico cfr. además, P. Lorenzen, *Normative Logic and Ethics*, Mannheim, 1969, O. Schwemmer,

en contraposición con la filosofía social contemporánea, ya anticipa una tendencia que sólo se impone hoy en día. La falta de certeza en la acción crece cuanto más estrictamente se escogen en este ámbito los parámetros para el aseguramiento científico. En esta medida, Vico rechaza el atrevimiento de la ciencia moderna de «trasladar el método del juicio científico a la praxis de la sabiduría»[10]. La fundamentación de la filosofía práctica como ciencia, que exige Bacon[11] y que Hobbes promete realizar por vez primera, le parece contraproducente. En esto pasa por alto que la nueva posición metodológica pone también al descubierto por vez primera un nuevo objeto, precisamente el contexto vital de lo social. Ciertamente, esta objetivación «científica» (mucho más adelante se podrá decir: por estricta objetivación científico-experimental) se separa de tal modo de la praxis vital, que la aplicación de las mismas intelecciones alcanzadas permanece incontrolada.

De este modo, desde otra perspectiva ambos partidos tienen razón. En el caso de que deba ser posible aclarar estas razones diferentes y, tal y como parece, en conflicto, más aún, unificarlas, entonces «la reconciliación de los tipos de estudios clásicos y modernos», a la que Vico dedicó su escrito[12], puede convertirse en fundamento metodológico de *una* nueva ciencia, otra *Scienza Nuova*. Perseguiremos el desarrollo de la política clásica hacia la filosofía social moderna bajo el *doble* punto de vista de un cambio de la actitud metodológica y de la constitución de un nuevo ámbito objetual.

LA RECEPCION TOMISTA DE LA POLITICA ARISTOTELICA: *ZOON POLITIKON* COMO *ANIMAL SOCIALE*

¿Cómo se consumó, entre Aristóteles y Hobbes, la transformación de la política clásica en la moderna filosofía social? Aristóteles está convencido de que una polis —que porte de verdad este nombre, y no sea meramente denominada así— debe apoyarse en la virtud de sus ciudadanos: «Pues de lo contrario la comunidad de la ciudad se convertiría en una mera confederación», en una *koinonia symmachia*. Esta recibe en el derecho romano el nombre de *societas* y menta tanto una federación entre Estados como la ligazón social entre los ciuda-

---

Philosophie der Praxis, Frankfurt, 1971; F. Kambartel, *Moralisches Argumentieren*, 1971.

[10] G. B. Vico, *op. cit.*, p. 63.

[11] Francis Bacon, *Novum Organon*, I, art. 127.

[12] Cfr. las explicaciones de F. Schalk *(op. cit.*, pp. 165 ss.) sobre la obra de Vico, «De nostri temporis studiorum ratione».

danos (todavía hoy en día es utilizable en el sentido de «sociedad» *(Sozietät)*. Aristóteles imagina la ficción de un sistema contractual de derecho privado semejante, cuyo fin fuera una adquisición de la vida asegurada para todos y regulada universalmente, para mostrar entonces lo que *no* es una polis: si los ciudadanos que se dedican a sus propios negocios fundan una comunidad jurídica para el fin de un tráfico comercial ordenado y para el caso de complicaciones bélicas, entonces *no* hay ya que confundir ésta con un *Estado*. Pues —así reza el argumento— circulan en el lugar común como si estuvieran separados; y cada uno considera su propia casa como una ciudad. Una polis, por el contrario, se determina por su *contraposición* con el *oikos*. Frente a ello, Hobbes tiene que enfrentarse con la construcción iusnaturalista de un tráfico tal de ciudadanos regulado por el derecho privado y apoyado por la soberanía estatal. La filosofía social de Tomás de Aquino sirve de mediadora de una forma peculiar entre ambos autores. Por una parte, Tomás de Aquino se sitúa completamente en la tradición aristotélica. Aunque un Estado puede haber sido fundado a causa de la supervivencia, sólo tiene existencia a causa de la vida buena: «Pues si los hombres quisieran fusionarse sólo a causa de la vida, entonces también los animales y los esclavos serían una parte de la *civitas*; si se unieran sólo para alcanzar riquezas, entonces todos aquellos que están interesados de la misma manera en el tráfico económico, pertenecerían a una *civitas*»[13]. Una comunidad sólo puede denominarse Estado si habilita a sus ciudadanos para acciones virtuosas y, en esta medida, para la vida buena. Pero, por otra parte, Tomás de Aquino ya no entiende esta comunidad de una forma genuinamente política: la *civitas* se ha convertido subrepticiamente en *societas*. El involuntario distanciamiento respecto de la antigua política no se muestra en ninguna otra parte de una forma más precisa que en la traducción textual del *zoon politikon*: «Homo naturaliter est animal sociale»[14]. En otro lugar se dice: «Naturale autem est homini ut sit animal *sociale et politicum*»[15]. De una forma característica, en Tomás de Aquino falta la distinción, tan decididamente expuesta por su filósofo, entre el poder económico de disposición del señor de la casa y el poder político de dominio en la opinión pública: el poder del déspota del *oikos* era, en efecto, dominio unipersonal *(monarchia)*, el ejercicio en la polis, dominio sobre libres e iguales *(politeia)*[16]. Pero aquel *princeps*, sobre cuyo gobierno reflexiona Tomás de Aquino, domina monárquicamente, a saber: esencialmente de la

[13] Tomás de Aquino, *De reginmi principum*, ed. Schreyvogel, p. 83.
[14] Tomás de Aquino, *Summa*, q. I, 96, 4.
[15] Tomás de Aquino, *De reginmi principum*, c. I.
[16] Tomás de Aquino, *Pol.*, 1255 b.

misma manera a como domina el *pater familias* en tanto que *dominus*. *Dominium* significa dominio por antonomasia. La oposición entre *polis* y *oikos* se ha nivelado bajo el denominador común de la *societas;* ésta se interpreta en analogía con la vida familiar y doméstica regulada patriarcalmente, así pues, apolíticamente según criterios aristotélicos. Si la ordenación de la polis se consuma con la participación de los ciudadanos en la administración, la legislación, la administración de la justicia y la deliberación, Tomás de Aquino retiene tan sólo un *ordo* que abandona la sustancia política de aquella voluntad y consciencia que se configura en el diálogo público y que está referida a la acción de los ciudadanos del Estado: «bonum autem et salus consociatae multitudinis est ut eius unitas conservetur, quae dicitur pax». Criterio del *ordo* bien fundado no es la libertad de los ciudadanos, sino la tranquilidad y la paz *(pax)*, una interpretación más «policial» que política del concepto neotestamentario. Se suprime la pregunta central de la antigua política: la pregunta por la *cualidad* del dominio. *Thema probandum* de las reflexiones justamente denominadas *filosófico-sociales* de la «política» tomista es, más bien, un orden doméstico y familiar extendido al Estado, es la jerarquía del *status* del ciudadano que trabaja. El *ordo civitatis* abarca al trabajo rehabilitado por el cristianismo, que para los griegos era un campo absolutamente apolítico [17].

Así pues, Tomás de Aquino transforma la política aristotélica en una filosofía de lo social; en cualquier caso, mantiene la tradición en la medida en que se atiene a aquella conexión entre ética y política tan claramente acuñada en Aristóteles. Por una parte, el *ordo civitas* ya no puede afianzarse en la praxis y lexis de los ciudadanos libres, en la opinión pública política; pero, por otra, ampliado hasta *ordo societatis*, debe poder fundamentar una ley moral concretizada ético-civilmente, un código diferenciado según cargos y rangos que garantice un conocimiento específicos de *status*. Como es sabido, Tomás de Aquino resuelve ontoteológicamente esta construcción del orden *social* como *orden de virtud:* la *lex naturae* fundamenta el orden de la *civitas* en tanto que *societas* ontológicamente a partir de la conexión del cosmos y, al mismo tiempo, teológicamente a partir de la coincidencia de esta legalidad cósmica con los mandamientos del Decálogo.

Esta *lex naturae* desarrollada a partir del derecho natural estoico cristianizado sucumbió en el siglo siguiente ante la crítica nominalista. El sello ontológico sobre la doctrina social tomista se rompió porque se quebraron las únicas relaciones sociales bajo las cuales esta doctrina podía pretender validez. Esta cuestión la dejamos al margen. En cualquier caso, la pregunta por el por qué y el hacia dónde de la vida

[17] Cfr. H. Arendt, *op. cit.*, pp. 76 ss.

en común, que ya no puede contestarse con el *ordo societatis,* cedió ante esta otra pregunta: ¿cómo y con ayuda de qué medios puede regularse y apaciguarse la *civitas?* El vínculo del orden de virtud construido iusnaturalistamente, que había saltado en mil pedazos, hace que también se desmoronen teóricamente los dos elementos que en la realidad se habían desgarrado: el *dominium* de los principios convertidos en soberanos y la *societas* privatizada bajo la administración estato-territorial. En el mismo año en el que Nicolás Maquiavelo escribió su *Príncipe,* Tomás Moro trabajaba en su *Utopía.* El uno, en tanto que diplomático, está al corriente de las relaciones interestatales de la pentarquía italiana; el otro, en tanto que jurista —primero representante de la burguesía londinense en el Parlamento, a continuación ministro y canciller en la corte de Enrique VIII—, está ocupado con las labores intraestatales de ordenación de una administración absolutista.

Sobre la angosta base de una ciudad-estado, Maquiavelo todavía quería prescindir de la organización de la sociedad y dirigir su atención, exclusivamente, a la técnica del mantenimiento y conquista del poder. El estado de guerra general y, en principio, insuperable, se considera de aquí en adelante como el presupuesto fundamental de la política. El Estado es Estado al máximo en el estado de lucha. La política es el arte, susceptible de ser investigado y aprendido, de una estrategia, permanentemente ejercida tanto en el interior como hacia el exterior, para la imposición del propio poder. El poder doméstico patriarcal del príncipe cristiano se ha condensado en la abstracta autoafirmación del soberano *(suprema potestas)* y, al mismo tiempo, se ha desligado de las funciones auténticamente sociales del orden doméstico ampliado al Estado. Pero Tomás Moro se ocupa precisamente de estas funciones. Sobre la base estratégicamente favorable de un Estado insular, Tomás Moro desatiende la técnica de la autoafirmación frente a enemigos externos y niega directamente una esencia de lo político derivada del estado de guerra. Antes bien, el *ordo societatis* se le presenta empíricamente como una tarea de organización técnico-jurídica de la sociedad.

Salus publica y *bonum commune* ya no pueden determinarse teleológicamente. Se han convertido en lugares vacíos que Maquiavelo, sobre la base de un análisis de los intereses del príncipe, ocupa con la razón de Estado; Moro, en cambio, sobre la base de un análisis de los intereses de los ciudadanos que trabajan, con un *ratio* inmanente al orden económico.

LA RUPTURA CON LA TRADICION: LOS MODERNOS CONCEPTOS DE LO POLITICO Y LO SOCIAL EN EL MUNDO DESENCANTADO EN EL TERRENO POLITICO-REAL Y PROYECTADO UTOPICAMENTE. MAQUIAVELO Y MORO

La perspectiva se ha modificado específicamente: el comportamiento político (por el que se interesa Maquiavelo) y el orden social (por el que se interesa Moro) ya no serán explicitados en atención a aquella vida virtuosa de los ciudadanos. Los pensadores modernos ya no se preguntan, como hacían los antiguos, por las relaciones morales de la vida buena y excelente, sino por las condiciones fácticas de la supervivencia. Se trata directamente de la afirmación de la vida física, de la más elemental conservación de la vida. Esta necesidad práctica, que exige soluciones técnicas, está al comienzo de la moderna filosofía social. A diferencia de la necesidad ética de la política clásica, no exige ninguna fundamentación teórica de las virtudes y de las leyes en una ontología de la naturaleza humana. Mientras que el punto de partida teóricamente fundamentado de los antiguos era el siguiente: cómo pueden los hombres estar en correspondencia desde un punto de vista práctico con un orden natural; el punto de partida prácticamente afirmado de los modernos es éste: cómo pueden dominar los hombres técnicamente el amenazante mal natural. Ciertamente, la filosofía social, por encima del aseguramiento de la nuda supervivencia, se ocupa también del mejoramiento, facilitación y elevación de la vida. Sin embargo, esto se diferencia esencialmente de una perfección moral de la vida. Las formas pragmáticas de elevación de la vida cómoda y de la vida plena de poder siempre están referidas a su positividad, a la conservación de la mera vida. Se trata de grados comparativos respecto de la resistencia a los peligros elementales de la vida: la amenaza física por el enemigo o por el hambre.

La filosofía social no se inventó tal mal natural. Sólo varió a lo largo de los siglos los dos males naturales de los que parten Maquiavelo y Moro: la muerte violenta a manos del prójimo y la muerte por hambre y miseria. Maquiavelo pregunta: ¿cómo puede asegurarse políticamente la *reproducción de la vida*? Moro: ¿cómo puede asegurarse económico-socialmente? Pues los hombres sólo pueden liberarse del miedo y proteger la vida frente a las agresiones del otro por medio de una técnica con éxito de conquista y conservación del poder; y de la no menos amenazante inseguridad de conservar la vida en el hambre y la miseria, tan sólo pueden liberarse por medio de una organización correcta del orden social. Según qué peligro aparezca como el elemental, la autoafirmación de la vida exigirá el primado de las armas movilizadas o el de los medios de vida organizados.

Ciertamente, del *acrecentamiento* de aquellas dos formas de

reproducción de la vida técnicamente elucidadas se deriva una diferencia característica. Mientras que la supresión del hambre abre el panorama a una posible elevación de la vida cómoda hasta lo ilimitado, el ensanchamiento de aquel poder que elimina el miedo ante la muerte violenta, produce, con el dominio de un mal, otro mal: el peligro de la servidumbre. Por ello, las filosofías sociales que definen políticamente el mal natural no pueden —como sucede en aquellas que lo definen económicamente— adoptar una forma utópica. Si con todo no desean renunciar a una forma contrautópica de la elevación de la vida, degeneran en la irracionalidad: ya en Maquiavelo alcanza la *virtù,* si no el sentido, sí el aura de una salud bárbara que glorifica *per se* al poder político. Junto con los dos males «naturales» de la amenaza por el hombre y por los enemigos, el mal «artificial» del dominio del hombre sobre el hombre se convierte en tercer punto de partida de la investigación político-social: es necesario procurar a los envilecidos y denostados dignidad y paz, tanto como Maquiavelo promete a los atacados y atemorizados poder y seguridad, y Moro a los que sufren fatigas y cargas bienestar y felicidad [18].

Maquiavelo y Moro alcanzan cada uno un nuevo campo de reflexión frente a la antigua política, puesto que separan la estructura del dominio del contexto ético. Desde Aristóteles se trataba de la facilitación y habilitación jurídicas de una vida buena de los ciudadanos; la bondad del dominio debía acreditarse en la virtud de los ciudadanos y en su libertad materializada en el marco de las leyes de la ciudad. Desde Aristóteles, la política conoce constituciones buenas y degeneradas, conoce la mejor constitución en absoluto y relativamente. Maquiavelo y Moro dejan pasar esta problemática. Maquiavelo con la afirmación de que, en vista de la invariable sustancia de las relaciones de dominio de una minoría política sobre la masa de los ciudadanos particulares, los órdenes normativos representan superestructuras mudables históricamente. El historiador comparativo encontrará «que una pequeña parte anhela ser libre para ordenar, pero que todos los demás, la inmensa mayoría, desean la libertad para vivir con seguridad. Pero en cada una de estas comunidades —se tenga la constitución que se quiera— los puestos de mando están ocupados a lo sumo por cuarenta o cincuenta ciudadanos» [19]. En el cambio de las instituciones, Maquiavelo aisla la estructura subyacente de una relación formalmente invariable de represión, que está determinada por la inevitabilidad de agresión y defensa, de amenaza y autoafirmación, de conquista y derrota, de levantamiento y represión, de potencia e impotencia. El nuevo concepto de lo político recibe su sentido de esta

[18] E. Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde,* Frankfurt, 1961, pp. 13 ss.
[19] N. Machiavelli, *Obras completas,* ed. Floerke, München, 1925 (vol. 1, *De los Estados;* vol. 2, *De los príncipes),* I, 66.

tensión que, por así decirlo, está puesta naturalmente con la potencial o actual utilización recíproca del poder.

Moro debilita la problemática constitucional tradicional con una indicación análoga. En lugar de conceptuar la substancia de las relaciones de dominio —invariable bajo los mudables órdenes normativos—, a partir de una constitución básica e insuperable de los hombres, lo hace a partir de la presión, impuesta por la propiedad privada, hacia la explotación: «Si hago desfilar a todos estos Estados... examinándolos en mi espíritu, entonces no encuentro... otra cosa que una especie de conjuración de los ricos, los cuales, en nombre y bajo el título jurídico del Estado, cuidan por su propio beneficio. Imaginan e idean todas las intrigas y tretas posibles para conservar sin temor a pérdida aquello que han acumulado por medio de maquinaciones, para, entonces, poder obtener y aprovechar tan barato como sea posible todo el esfuerzo y el trabajo de los pobres. Tan pronto como los ricos toman la determinación de utilizar estos métodos en nombre de la generalidad, y esto quiere decir también en nombre de los pobres, adquieren de este modo también fuerza legal» [20]. Este concepto del Estado como una institución económica de coerción remite a la situación básica de la sociedad burguesa, en la que sujetos trabajadores particulares compiten por la adquisición de bienes escasos: «Pues, ¿cuántos hay que no sepan que deberán morir de hambre?, *en el caso de que no cuiden por sí mismos*, y por mucho que prospere el Estado. Y por ello oprime a todos la necesidad de atender más a sí mismos que al pueblo, esto es, a los otros» [21].

El nuevo concepto de lo social recibe su sentido de la posible superación de este egoísmo de los intereses y de los riesgos vitales ligados a él. Moro lo expresa ingenuamente: «¿Qué mayor riqueza podrá hacer que cuando uno, libre de toda preocupación, pueda vivir con el ánimo alegre y tranquilo, sin inquietarse por su pan de todos los días?» [22].

El sentido normativo de las leyes se vacía de su substancia moral —mas no se suspende como tal— por medio de la reducción a las estructuras subyacentes, ya sea del dominio político, ya sea de la explotación económica. En atención a la tarea práctica de la conservación de la vida y de la elevación de esta vida, las leyes muestran su utilidad instrumental. El sentido normativo de las leyes recomendadas por Maquiavelo se acredita en el mantenimiento de la disposición a la muerte y al homicidio; pues sólo por el poder de las armas se supera el mal natural de la amenaza por el enemigo. El sentido normativo de las leyes recomendadas por Moro se acredita en la coerción hacia el tra-

---

[20] Th. Morus, *Utopia*, ed. K. J. Heinisch, Hamburg, 1960, p. 108.
[21] *Ibid.*, p. 106.
[22] *Ibid.*, p. 106.

bajo; pues sólo de este modo se vence sobre el mal natural del hambre.

Fundamentalmente, Aristóteles no conocía ninguna escisión entre la constitución promulgada políticamente y el *ethos* de la vida ciudadana en la ciudad. Maquiavelo y Moro, cada uno a su modo, consumaron la separación de ética y política. La máxima suprema de la nueva política reza del siguiente modo: «El único fin del príncipe debe ser conservar su vida y su dominio. Todos los medios de los que se sirva a este respecto, estarán justificados». La virtud privada está separada de la virtud política; y la sabiduría práctica del individuo privado obligado a la vida buena (y esto significa ahora: a la vida obediente) está separada de la sabiduría técnica del político: «Un príncipe... no puede actuar como los hombres deberían actuar habitualmente para ser denominados honrados; las exigencias del Estado le obligan a menudo a faltar a la palabra y a la fe, y a obrar en contra de la caridad, de la humanidad y de la religión»[23]. Moro, por el contrario, acentúa la heteronomía social de la virtud privada. Se atiene a la herencia humanista de una moral fundamentada iusnaturalistamente; pero persevera en las presuposiciones sociales que deben satisfacerse antes de que la masa de los ciudadanos pueda realizar el ideal estoico del ocio. Virtud y felicidad están concebidas como tales de una forma tradicionalista, pero es moderna la tesis de que la organización técnicamente adecuada de las necesidades de la vida, una reproducción institucionalmente correcta de la sociedad, es previa a la vida buena sin ser ella misma contenido y meta de la acción moral.

Si en Maquiavelo la técnica de la conservación del poder es moralmente neutral, en Moro lo es la organización del orden social. Ninguno de los dos se ocupa de preguntas prácticas, sino de preguntas técnicas. Proyectan modelos, esto es, investigan bajo condiciones artificiales el nuevo campo abierto por ellos. Incluso antes de que el método experimental fuera introducido en las ciencias naturales, la abstracción metodológica respecto de la multiplicidad de relaciones empíricas se prueba aquí empíricamente. Desde esta perspectiva, Maquiavelo y Moro coinciden, de forma sorprendente, en un mismo nivel, si es que se descifra el sentido heurístico del desencantamiento político-real de la misma forma que el del proyecto utópico.

Maquiavelo acepta como meta de la técnica política la afirmación del poder del príncipe hacia el exterior, así como la unidad y la obediencia de los súbditos en el interior[24]. Aisla las operaciones para alcanzar esta meta de todas las presuposiciones sociales. La acción

---

[23] N. Machiavelli, *op. cit.*, II, 72.

[24] Cfr. Hans Freyer, *Machiavell*, Leipzig, 1938; la investigación de L. Strauss (*Thoughts on Machiavell*, Glencoe, III, 1958) es crítica desde el punto de vista del derecho natural clásico.

política está desligada de ataduras tradicionales y morales, y tampoco puede contar con que existan tales ataduras en el adversario (rige el axioma: «Todos los hombres son desagradecidos, inconstantes, hipócritas, recelosos y egoístas»); además, la acción política no puede apoyarse en las instituciones dadas y en las legitimaciones conseguidas, sino que, por así decirlo, comienza desde el principio (rige la suposición de una posición de dominio alcanzada por poder extraño o por accidente: «Aquel al que tan sólo la suerte le eleva del estado de individuo privado al trono, ciertamente lo conseguirá con pocas dificultades, pero tantas más tendrá para mantenerse en el trono»). El método de prueba de Maquiavelo es apenas menos ficticio que el de Moro: la libertad absoluta de elección racional de medios para el fin de la conservación del poder en el estado excepcional de guerra civil latente, de rebelión potencial y de amenaza fáctica por parte del enemigo que compite. Bajo estas condiciones de *necessità*, la política es el arte de regular la *fortuna*, «para que no pueda mostrar en cada ciclo lo mucho que puede». César Borgia ofrece el ejemplo histórico [25]. El caso del Estado coyuntural, aquél cuyos fundamentos deben ponerse primeramente, está como creado para un análisis de las reglas de este arte. El recetario de Maquiavelo sobre el cálculo técnicamente correcto del poder fundamentó la tradición, efectiva en el absolutismo de los siglos siguientes, del *arcana imperii*. Como es sabido, instruyó a los príncipes sobre cómo podía llevarse a cabo en situaciones típicas la *vis dominationis* de una forma tácticamente correcta con ayuda de alianzas, soldados y recursos.

En vez de tales reglas empíricas para una técnica política, Moro ofrece un ejemplo, representable bajo condiciones empíricas, para una organización social. Acepta como su fin el bienestar de los ciudadanos libres. Su método de prueba aísla en gran parte la reproducción de la vida social respecto de las influencias políticas en el sentido de Maquiavelo: las guerras están discriminadas y las funciones del dominio público limitadas a un *minimum;* además, la propiedad privada de los medios de producción y de los bienes de consumo está superada. Ambas suposiciones permiten un modelo en el que las instituciones sociales pueden reducirse a su significación instrumental, al igual que ocurría en el ficticio estado excepcional con los medios de dominio de Maquiavelo. El ejemplo de un orden que toma asiento en la propiedad común pone al descubierto los motivos de los conflictos sociales. Moro analiza cómo, con la supresión de la preocupación por el aseguramiento del sustento necesario para la vida, se suprimen al mismo tiempo las causas de una serie de delitos criminales, la posibilidad de una diferenciación del prestigio social en virtud de la riqueza

[25] N. Machiavelli, *op. cit.*, II, 26 ss.

y la necesidad de una legalización de la explotación. «Finalmente, ¿qué se debe decir a este respecto si los ricos arrancan algo del jornal de los pobres no sólo por engaño privado, sino incluso apoyándose en las leyes estatales?» [26]. Riqueza, influencia y poder pierden la apariencia de cosas naturalmente dadas. La conexión histórica entre estratificación social y dominio político, por una parte, la organización del trabajo social, por otra, se tornan transparentes.

EL CAMBIO DE ORIENTACION METODOLOGICA: DEL SABER PRACTICO AL ARTE PRAGMATICO DE LA TECNICA DEL PODER Y DE LA ORGANIZACION DE LA SOCIEDAD

Ni tan siquiera una interpretación que, no sin una cierta estilización, se deje guiar por el propósito de diferenciar en el *Príncipe* y en la *Utopía* los rasgos «modernos» del transfondo de la política tradicional, podrá disimular las barreras que separan a Maquiavelo y a Moro de Hobbes, el fundador de la filosofía social como ciencia. Se trata de una limitación tanto en la materia como en el método.

Los intentos de investigar bajo un aspecto técnico y cada uno por sí los desmoronados elementos de la filosofía social tomista —*dominium* y *societas*— siguen siendo abstractos. Maquiavelo ignora la tarea histórica del desarrollo de una esfera de la sociedad civil; y Moro ignora los hechos políticos que nacen de la competencia entre estados soberanos. Hobbes está libre de esta ceguera complementaria de sus antecesores; pues se le presenta la tarea sistemática de una reconstrucción iusnaturalista de la soberanía, puesto que, en la Inglaterra del siglo XVII —a diferencia de Maquiavelo en la Florencia de comienzos del XVI—, la *suprema potestas* del soberano puede verla tan sólo en su conexión funcional con una *societas* que se ha emancipado civilmente. La constitución contractual de la soberania principesca resulta obligada en tanto que la autoafirmación política, según su contenido, se ha tornado dependiente de las necesidades originarias de la esfera social. Hobbes ya justifica la afirmación de la soberanía estatal hacia el exterior por medio de las tareas de la autoridad gubernativa en el interior; pues esta última debe garantizar el tráfico, que descansa en un contrato, entre los individuos privados: pacto social y pacto de dominio coinciden, puesto que exigen un *pactum potentia*. El soberano lleva la espada de la guerra como aquél al que se ha transferido la espada de la justicia, a saber: la competencia para la administración de la justicia y para la ejecución de las penas. Ejerce un

[26] Th. Morus, *Utopía*, ed. *cit.*, p. 107.

poder *político* en el sentido de Maquiavelo, puesto que elimina el estado político universal del *bellum omnium in omnes;* y este desenfrenado estado político tiene que neutralizarse hasta conseguir la paz directamente en beneficio de una *organización de la sociedad* racional: exactamente la demanda utópica de Tomás Moro.

Hobbes supera de manera aún más decisiva las debilidades metodológicas de sus predecesores. Ni Maquiavelo ni Moro pretendieron tratar la política y la filosofía social como ciencia, en el sentido tradicional de la filosofía práctica, ni el sentido moderno de aquella forma de proceder empírico analítica, que sólo fue proclamada un siglo más tarde por Bacon (sin que ni siquiera el llegar, por lo demás, a consumarla). Maquiavelo y Moro están a mitad de camino: rompen metodológicamente con las presuposiciones de la tradición y reemplazan la orientación práctica por una forma técnica de plantear los problemas; pero sin el estricto método cognoscitivo de Descartes y sin el exitoso método de investigación de Galileo, todavía cultivan su materia en cierto modo pragmáticamente. A una recomendación de técnicas llega el uno; una propuesta de organización realiza el otro.

Cuando en 1517 apareció el informe de Moro sobre la *Nova Insula Utopia* bajo el título *De optimo Republicae,* sus lectores humanistas debían aguardar una nueva formulación de una pieza tradicional de la política. Pero precisamente la comparación con el modelo platónico, al que el mismo Moro se remite, muestra que el título conduce a múltiples errores: el escrito no analiza la esencia de la justicia, sino que copia uno de los informes contemporáneos de viajes. Puesto que la justicia —de acuerdo con la concepción de los griegos— sólo puede realizarse en el consumado orden vital de la ciudad, los griegos dilucidaban la esencia de la justicia en la esencia del Estado, y esto significa: en la acabada constitución de un dominio de ciudadanos libres. Moro, en cambio, ya no se remite a un orden esencial, ya no se remite a relaciones que hay que reconocer como necesarias y de las que querría ofrecer un ejemplo en la experiencia; su Estado no es ningún Ideal en sentido kantiano. Más bien, proyecta una «ficción» al modo en el que el uso lingüístico inglés utiliza esta palabra para denominar un género del arte narrativo social. La imaginación de lo fáctico nos presenta objetos y personas como si hubieran sido encontrados empíricamente, tan azarosos e inderivables como atestiguados sensorialmente en su realidad. De este modo, Moro produce la ilusión de realidad en el marco de un viaje fingido de descubrimiento; así pues, se trata de aquella forma de experiencia que los antiguos denominaban historia *(Historie).* «Si tú hubieras estado conmigo en Utopía y si hubieras visto con tus propios ojos las costumbres y las actitudes del lugar, como me ha sucedido a mí, que he vivido allí más de cinco años y que nunca jamás habría querido partir a no ser para informar sobre este mundo, entonces confesarías sin más no haber

visto *en ninguna otra parte* un Estado tan bien ordenado como allí»[27]. Este «en ninguna otra parte» descubre el doble sentido y la pretensión aquí fundada de la Utopía: fingir realistamente relaciones sociales de tal forma que puedan ser *representadas* como existentes bajo condiciones empíricas, pero sin ser ya conceptuadas.

Moro llega pragmáticamente a la convicción «de que en todas partes donde hay propiedad privada, donde todos miden todo según el valor del dinero, apenas será posible ejercer una política justa o coronada con el éxito»[28]. En vez de intentar comprobar científicamente esta hipótesis entendida como proposición de experiencia, proyecta el modelo de una constitución que descansa en condiciones correspondientemente variadas. Si cabe dar a esta ficción el carácter de un ejemplo en la experiencia con suficiente credibilidad, y esto significa: sin contradecir la experiencia que ha habido hasta la fecha, entonces está dada la prueba de que semejante estado de la sociedad puede representarse como existente bajo condiciones empíricas. De este modo, la regla técnico-social, según la cual a partir del estado existente debe surgir el estado deseado —en este caso una modificación de las relaciones de propiedad— se controla indirectamente por la coincidencia con todas las experiencias habidas hasta la fecha. En principio, para este proceder son determinantes los mismos momentos que lo son para el modo el obrar completamente distinto de Maquiavelo.

Maquiavelo disuelve el saber práctico de la política en una habilidad técnica. También entre los antiguos, un político al que se le encomienda la dirección del Estado debía unir a la sabiduría un cierto poder, por ejemplo, el dominio de la economía y la estrategia. Pero en Maquiavelo, de la política sólo queda la competencia artesanal del estratega. Y, ciertamente, se refiere tanto a la competencia para el arte de la guerra en sentido literal[29], cuanto también a aquella destreza que se configura cuando la política se desarrolla exclusivamente bajo el punto de vista estratégico. Se convierte entonces en un «arte» que no tiene modelo en el canon de las artes tradicionales: tal es el auténtico descubrimiento de Maquiavelo. Este arte de la conducción de los hombres, como diríamos hoy en día, también es a su manera un poder técnico, pero tiene como material de trabajo (lo cual sería inconcebible para los antiguos) en lugar de objetos de la naturaleza, el comportamiento humano). El comportamiento del mismo hombre, en especial sus impulsos de autoafirmación y sumisión, son la materia que tiene que conformar el principesco artesano. Maquiavelo aun llega

[27] *Ibid.*, p. 46.
[28] *Ibid.*, p. 44.
[29] «Un príncipe debe emplear todos sus pensamientos y toda su aplicación al estudio del arte de la guerra, *el único cuyo dominio se espera de él.*» N. Machiavelli, *op. cit.*, II, 58.

a sus intelecciones psicológicas a la manera casuística del historiador; pero se expresa con total claridad la intención técnica de ejercitar la política como saber de dominio para erigir un *regnum hominis* también sobre la sometida historia: «Ni sin reflexión, ni sin fundamento acostumbran los hombres sabios a decir que para prever lo que será se debe considerar lo que ha sido; pues todos los acontecimientos son siempre tan sólo los compañeros de algún suceso del pasado. Esto viene de que... los hombres tienen *constantemente las mismas* pasiones y, en consecuencia, la misma causa deberá producir siempre el mismo efecto» [30]. De aquí el anticipador comentario de Horkheimer: «La grandeza de Maquiavelo consiste... en haber reconocido la posibilidad de una ciencia de la política correspondiente a la nueva física y psicología y a sus principios, y en haber expresado sus rasgos esenciales sencilla y determinantemente» [31]. Esta interpretación adelanta a Maquiavelo en la medida en que la habilidad de conquista y conservación del poder surge, ciertamente, a partir de una transferencia de la *techné* artesanal al campo, hasta entonces reservado a la *phronesis*, de la praxis, pero aún carece de la precisión científica de la *técnica calculadora*. La pretensión de una fundamentación de la política según los principios de ideal galileano de ciencia sólo puede surgir en el marco de una imagen mecanicista del mundo.

Ciertamente, el interés cognoscitivo que guía al *Príncipe* y a la *Utopía* está ya encaminado a «actuar al *modus* del producir» [32]. Maquiavelo y Moro quebraron la barrera —inviolable en la filosofía clásica— entre praxis y poiesis y buscaron la relativa seguridad del saber técnico-artesanal en un campo que hasta entonces estaba reservado a la inexactitud e intransmisibilidad de la sabiduría práctica. Sin embargo, esta prolongación no podría llevarse a cabo de una manera radical antes de que el mismo saber técnico fuera asegurado teóricamente, y no tan sólo pragmáticamente. A este respecto, debía caer previamente otra barrera: la preeminencia greco-cristiana de la *vita contemplativa* frente a la *vita activa*, el cierre de la teoría frente a la praxis. Para los antiguos, la capacidad de comportamiento teleológico, la destreza, la *techne*, así como la sabiduría de la actuación racional, eran *phronesis*, un saber que remite constantemente a la teoría como al fin supremo y como a la meta más elevada, pero que nunca puede derivarse de ella, ni justificarse a partir de ella. Precisamente a causa de esta autosuficiencia de la contemplación, quedan capacidades cognoscitivas «más bajas». La esfera del hacer y de la acción, el mundo de

[30] *Ibid.*, I, 447.

[31] M. Horkheimer, *Die Anfange der bürgerlichen Geschischtsphilosophie*, Stuttgart, 1930, p. 10.

[32] H. Arendt, *op. cit.*, p. 293.

vida de los hombres y de los ciudadanos ocupados en su conservación o en su vida en común, todo esto, quedaba al margen de la teoría en sentido estricto. Esto se modificó por vez primera cuando la moderna investigación de la naturaleza comenzó a manejar la teoría desde la actitud del técnico.

No es que la intención cognoscitiva de las ciencias modernas, especialmente en sus comienzos, haya estado orientada subjetivamente hacia la producción de un conocimiento utilizable técnicamente. Pero la intención de la misma investigación, desde los días de Galileo, es objetivamente la siguiente: conseguir la destreza de hacer los *mismos* procesos naturales de igual modo a como la naturaleza los produce. La teoría se mide por la capacidad de reproducción artificial de los procesos naturales. En oposición a la *episteme*, apunta, por su propia estructura, a la «utilización», a la aplicación. En esta medida, la teoría alcanza como un nuevo criterio de su verdad (junto al carácter lógico concluyente) la certeza del técnico: *conocemos* un objeto en la medida en que lo podemos *hacer*. Pero por medio de la investigación ejercida desde la actitud del técnico se modifica también el mismo comportamiento técnico. No cabe comparar esta certeza del técnico característica del conocimiento de la ciencia moderna con la relativa seguridad del artesano clásico que domina su material por ejercicio [33].

Es Hobbes quien estudia por vez primera las «leyes de la vida ciudadana» con la intención expresa de colocar la acción política sobre la base insuperablemente cierta de aquella técnica dirigida científicamente, que él conocía a partir de la mecánica contemporánea. Hannah Arendt ha caracterizado las construcciones del derecho natural racional como un intento de encontrar una teoría «con la que se pueda fabricar con exactitud científica instituciones políticas que regularían los asuntos de los hombres con la misma seguridad con la que el reloj regula los movimientos del tiempo o la creación entendida como reloj los procesos de la naturaleza» [34]. ¿Pero por qué se sirve Hobbes para este fin del instrumento contractual, por qué fundamenta la filosofía social científica como construcción jurídica?

---

[33] Sobre el concepto del interés cognoscitivo técnico, que no tiene un sentido psicológico, sino trascendental, cfr. mi investigación, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968; además, K. O. Apel, «Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik», en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, vol. 1, 1968, pp. 15 ss., reimp. en, *Hermeneutik und Ideologiekritik. Theorie-Diskussion*, Frankfurt, 1971, pp. 7 ss.

[34] H. Arendt, *op. cit.*, p. 291.

LA FUNDAMENTACION HOBBESIANA DE LA FILOSOFIA SOCIAL COMO CIENCIA: EL PROBLEMATICO ORIGEN DE LAS NORMAS DE LA RAZON NATURAL A PARTIR DE LA MECANICA DE LOS DESEOS NATURALES

La conexión de *dominium* y *societas*, la unidad de Estado y sociedad, se había fundamentado en el derecho natural clásico bajo los nombres sinónimos de *res publica* y *societas civiles*. Pero, entre tanto, la Reforma había conducido a una positivación y a una formalización del derecho natural tomista dominante [35], que autoriza a Althusius a plantear la pregunta: «Quis enim exacte scire poterit quid sit iustitia, nisi prius quid sit ius cognoverit eiusque species? Ex iure enim iustitia» [36]. El derecho se convierte en el compendio de los preceptos positivos que los individuos se dan por medio de un contrato; y la justicia indica tan sólo el respeto ante la validez de estos contratos (Hobbes extrae de aquí la consecuencia: «Aunque determinadas acciones sean justas en un Estado e injustas en otro, la justicia, y esto significa: la obediencia a las leyes, es en todas partes la misma») [37]. Un derecho formal semejante corresponde a las relaciones objetivas en la medida en que en los Estados territoriales de los siglos XVI y XVII se llevan a cabo aquellos dos grandes procesos que modifican la conexión entre *dominium* y *societas* desde la raíz: me refiero a la centralización y, al mismo tiempo, burocratización, del dominio en el aparato estatal moderno del régimen soberano, así como también a la expansión del tráfico capitalista de mercancías y a la subversión paulatina del modo de producción ligado a la economía de subsistencia. Pues este nuevo contexto de intereses —orientado al mercado en lugar de a la casa— de las economías nacionales y territoriales se desarrolla hasta tal punto bajo la reglamentación de una autoridad que obtiene por aquel entonces por vez primera el carácter soberano, que esta esfera de la «sociedad civil», por así decirlo, autorizada absolutistamente puede conceptuarse de una manera adecuada en el marco de las categorías del Estado moderno, precisamente en las categorías de un derecho formal utilizable técnicamente para la regulación del tráfico social. Las categorías fundamentales del derecho natural racional son *pactum* y *majestas*. El contrato es visto como un instrumento para obligar al Estado a la doble tarea de, por una parte, implantar el poder legalmente monopolizado al servicio de la paz y el

[35] Cfr. F. Borkenau, *Der Übergang von feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, París, 1934, pp. 104 ss.

[36] J. Althusius, *Politica Methodice Digesta*, ed. por C. J. Friedrich (Cambridge, Mass., 1932) según la tercera ed.

[37] Th. Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, Leipzig, 1915, II, 40.

orden y, por otra, para el aprovechamiento del bienestar, pero también para limitarse a ello.

El poder legitimado iusnaturalistamente organiza la amenaza y la utilización de la violencia para la protección de la sociedad civil, precisamente con el fin se suprimen el miedo frente a los enemigos, frente al hambre y frente a la servidumbre.

En Althusius, el sistema del contrato sigue siendo absolutamente accidental; nombra las instituciones existentes del tráfico social y del poder estatal sin explicarlas. El ardid analítico de representarlas como si hubieran surgido a partir de contratos no conduce a la demostración de relaciones necesarias, sino sólo a la esquematización de relaciones accidentales. Althusius no puede explicar por qué los individuos entran, en general, en contratos; no puede explicar por qué respetan los contratos en vigor; y, sobre todo, permanece sin explicación por qué el poder soberano se piensa como procedente de tales contratos, pero en tanto que poder constituido ya no puede ser impugnado por las partes contrayentes. En la medida en que Hobbes ordena estos tres puntos en una conexión causal, a partir del derecho natural hace ciencia; y esta ciencia satisface, en efecto, su tarea cuando «investiga... los efectos a partir de las causas productoras o, viceversa, las causas productoras a partir de los efectos conocidos» [38].

La conexión de las causas conocidas a partir de los efectos se presenta de este modo: que el carácter soberano del poder estatal se deduce a partir de la necesidad de obtener por la fuerza la validez del sistema contractual; que el mismo sistema contractual se deduce a partir de la necesidad de hacer posible una supervivencia en paz y en orden; y que en interés común por la paz y el orden se deduce finalmente a partir de la necesidad de suprimir la contradicción que existe en el estado natural. Este estado natural (la naturaleza del hombre malo y del mundo corrompido presupuesta en la misma medida por Maquiavelo y por los Reformadores) debe él mismo conceptuarse conforme a las leyes que rigen en la naturaleza para poder cimentar la construcción jurídica en la conexión causal de una ley natural interpretada al modo mecanicista [39]. Hobbes debe especificar *la* coerción natural que, a partir de sí y con necesidad, da lugar a una coerción artificial: precisamente un ordenamiento jurídico asegurado por competencia penal. Y cree encontrar tal coerción natural en el miedo frente a la muerte violenta: «Pues cada uno desea aquello que es bueno para él, y rehuye aquello que es malo; rehuye sobre todo el mayor de los males naturales, la muerte; y ciertamente *a causa de una necesidad natural* no menor que aquella en virtud de la cual una piedra cae ha-

[38] *Ibid.*, I, p. 13.

[39] Sobre la construcción antropológica del estado natural cfr. ahora B. Willms, *Die Antwort des Leviathan - Th. Hobbes' politische Theorie*, Neuwied, 1970.

cia la tierra»[40]. Para huir del riesgo permanente de una situación política desenfrenada con sus universales relaciones-amigo-enemigo, los hombres buscan la seguridad del orden civil; y, ciertamente, desean «salir del estado de miseria y sufrimiento *en virtud de sus impulsos naturales*»[41]. Lo que en Althusius es accidental, alcanza por medio de Hobbes una conexión interna: el contrato social y el contrato de dominio ya no se entienden tan sólo como instrumentos de racionalización de una naturaleza anárquica, sino que se justifican en su racionalidad a partir de las leyes de la misma naturaleza. La justicia se torna inmanente al nexo causal.

En su papel como ciencia del estado natural, la ética clásica del derecho natural se desliga de una física moderna de la naturaleza humana. En abismal ironía, las determinaciones conservadas de la tradición se transforman bajo presuposiciones naturalistas. El derecho natural absoluto de Tomás de Aquino acepta, en efecto, que en el estado natural cabe realizar de una manera inmediata la ética del Sermón de la Montaña. No hay ningún dominio: todos son libres: no hay ninguna diferencia social; todos son iguales; no hay ninguna propiedad personal y excluyente: todo es de todos en común, todos tienen derecho a todo. Hobbes acepta textualmente estas determinaciones; pero substituye tácitamente el sujeto jurídico. En el lugar del *animale sociale* en el sentido aristotélico-cristiano, pone un *animal politicum* en el sentido de Maquiavelo, para entonces pasar fácilmente a mostrar que precisamente la aceptación de este derecho, y sobre todo la aceptación del derecho de todos a todo, tan pronto como se aplica a una horda de lobos «libres» e «iguales» debe tener como consecuencia el sangriento estado de un desgarramiento recíproco. El delicado juego con los venerables atributos descubre el radical cambio de orientación de ideas del derecho natural clásico en la ausencia fáctica de derecho de un medio ambiente natural carente de toda regulación positiva y de todo acuerdo racional. Las condiciones bajo las cuales debería vivir la comunidad de los santos aparecen, en inversión diabólica, como las condiciones vitales de los hombres animales que se enfrentan a vida y muerte.

Como por juego, Hobbes proyecta el derecho natural absoluto sobre una relación de los hombres entre sí interpretada maquiavelianamente; en esta medida, surge la apariencia de como si la legalidad del estado natural fuera aprehendida normativamente. En realidad, Hobbes se sirve de estos derechos (el derecho a la libertad, el derecho a la igualdad, el derecho de todos a todo) en la concepción negativa: que no hay ningún dominio político, ninguna desigualdad social, nin-

[40] Th. Hobbes, *op. cit.*, II, 81.
[41] *Ibid.*, II, 70.

guna propiedad privada, meramente como determinaciones descriptivas, desvestidas de su carácter normativo. Pues su análisis del estado natural del género humano antes de toda socialización no es en modo alguno ético, sino que es fisicalista: tiene que ver con el aparato sensorial, con las reacciones instintivas, con los movimientos animales del ser vivo; con la dotación física de los hombres y con sus modos de reacción causalmente determinados.

Ciertamente, este tránsito de la interpretación iusnaturalista-normativa de las leyes del estado natural a la interpretación científico-natural recuerda el origen del moderno concepto de ley natural en general. El mundo de los fenómenos debe conceptuarse socio-cósmicamente como un Estado ordenado por leyes inmutables, antes de que las invarianzas empíricamente constatadas del transcurso de la naturaleza puedan identificarse con «leyes causales»[42]. Esta transferencia previa de categorías jurídicas a la naturaleza en su totalidad puede haber facilitado el uso equívoco del *término «ley natural»*, uso que Hobbes no puede evitar en el precario paso del *factum* natural de la guerra de todos contra todos a la norma iusnaturalista del estado civil. Interpreta este paso como un paso que es, él mismo, causalmente necesario, y se enreda con ello en la profunda equivocidad de su concepto de naturaleza: exige de nuevo del orden causal del estado natural las normas para la fundamentación del estado civil, normas que el orden causal de una naturaleza entendida en su totalidad de forma mecanicista había heredado primeramente (y, a continuación, silenciado) a partir de *una transferencia de categorías normativas*.

Hobbes denomina «ley natural» a *ambas cosas:* a la conexión *causal* de la asocial naturaleza instintiva *antes* de la constitución contractual de la sociedad y del Estado, y a la regulación *normativa* de su vida social en común *después* de esta constitución. La dificultad salta a la vista: Hobbes debe derivar a partir de la causalidad de la naturaleza humana instintiva las normas de un orden cuya función consiste precisamente en la obtención a la fuerza de una renuncia a la satisfacción primaria de estos instintos[43].

En un importante lugar, Hobbes da con la diferencia entre la coerción de los deseos naturales y los mandatos de la razón natural: «Observé que de la posesión común de las cosas debe surgir necesariamente la guerra y, con ella, todas las formas de miseria para los hombres, los cuales se enemistan violentamente por su disfrute, a pesar de que por naturaleza todos aborrecen este estado. De este modo, fui a parar

[42] Cfr. E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien, 1958, pp. 222 ss.

[43] F. Borkenau, *op. cit.*, p. 467: «En el mundo de la corrupción la consciencia social no debe ser, ella misma, un impulso, y debe ser, sin embargo, el más fuerte de todos los motivos».

a las dos exigencias más seguras de la naturaleza humana: la una es la exigencia de los *deseos naturales,* por mor de la cual cada uno reclama para sí sólo el uso de las cosas comunes; la otra es la exigencia de la *razón natural,* por mor de la cual cada uno busca evitar la muerte violenta en tanto que máximo mal de la naturaleza. A partir de estos fundamentos creo haber expuesto la *necesidad de contratos* y del cumplimiento de la palabra dada y, con ello, los elementos de las virtudes morales y de los deberes ciudadanos... en clara argumentación»[44]. Una satisfacción sin frenos de las necesidades naturales lleva consigo los peligros de la lucha de todos contra todos. Pero el cuidado igualmente natural por la conservación crece hasta tal punto que el miedo ante la muerte violenta se convierte en el miedo de tener que temerse continuamente; y, entonces, la razón natural indica el camino para una satisfacción de las necesidades mediada por las reglas de la vida en común y, en esta medida, refrenada, pero libre de peligros. Si, como Hobbes supone, los mandatos de la razón natural, esto es, las leyes de la naturaleza en sentido normativo, proceden necesariamente de una coerción de los deseos naturales, es decir, de leyes naturales en sentido causal-mecanicista, entonces la problemática se encuentra precisamente en interpretar causalmente esta misma necesidad —sólo cabe conceptuarla, como se mostrará, como una necesidad «practica». Hobbes, que bajo las presuposiciones mecanicistas de la teoría de la ciencia contemporánea, tenía que que rechazar como absurda una «necesidad» experimentada a partir de contextos de la praxis, sólo esquiva la dificultad mediante una equivocidad casi metodológica en el uso del término «ley natural».

Esta problemática eliminada en el tránsito del estado de naturaleza al de sociedad, irrumpe de nuevo en el mismo concepto de orden de dominación proyectado iusnaturalistamente. Si en primer lugar surgió en la derivación de las normas de la razón natural a partir de la mecánica de los deseos naturales, regresa, en efecto, de nuevo en la siguiente pregunta: ¿cómo pueden imponerse los mandatos iusnaturalistas en contra de la presión de la naturaleza instintiva humana, presión que continúa influyendo?

LA PRIMERA ANTINOMIA: EL AUTOINMOLAMIENTO DE LOS CONTENIDOS LIBERALES A LA FORMA ABSOLUTISTA DE SU SANCIONAMIENTO

La *raison* del Estado absolutista construido iusnaturalistamente por Hobbes es liberal. Pues las leyes de la razón natural desarrolladas

---

[44] Th. Hobbes, *op. cit.*, II, 62 ss.; a este respecto, B. Wills, *op. cit.*, pp. 111 ss.

bajo el título de la libertad no sólo ligan internamente la conciencia y la buena voluntad de los hombres, sino que están también en la raíz del contrato social y de dominio de los ciudadanos, de tal modo que —como muestra el capítulo 13 del *De Cive*— el portador del poder estatal está fundamentalmente obligado a las intenciones liberales del derecho natural. En esta medida, Hobbes es el auténtico fundador del liberalismo. Como justificación de esta tesis recordaremos tan sólo los principios fundamentales más importantes:

1. El dominio se establece a causa de la paz, la paz se ambiciona por mor del bienestar. El bienestar no consiste sólo en la conservación de la vida en general, sino en una vida lo más cómoda posible. Esta no se funda, como sucede con la «vida buena» de la tradición clásica, en la virtud, sino en el disfrute de la propiedad libremente disponible[45].

2. El dominador cuida del bienestar de los ciudadanos por medio de leyes. Estas fundamentan y regulan el orden de la propiedad, para que «otros no puedan molestarnos en libre uso y disfrute de nuestra propiedad, ni nosotros a ellos en su tranquilo disfrute»[46]. Una legislación penal sanciona este orden; pero se limita, como el derecho en general, a un sentido instrumental: así pues, aquí, en vez de a la devolución de una deuda, se limita a la protección, mejoramiento y prevención[47].

3. Las leyes tienen el carácter de normas formales y generales. El formalismo del derecho asegura a los ciudadanos la libertad en el sentido de la libertad de residencia[48]. Frente a la *lex naturae,* que recorre toda la vida, el derecho formal separa el orden jurídico del orden vital y crea ámbitos de juego jurídicamente neutrales para la legítima prosecución del provecho privado, ámbitos cuyo contenido no está sometido a normas[49].

Acto seguido, la generalidad de las leyes garantiza una igualdad formal de derechos y deberes[50] y, sobre todas las cosas, garantiza una distribución igual de las cargas fiscales[51]. Además, garantiza la

[45] Th. Hobbes, *op. cit.*, II, pp. 208 ss.

[46] *Ibíd.*, II, p. 224.

[47] *Ibíd.*, II, p. 218.

[48] «Según mi punto de vista, la libertad no es otra cosa que la ausencia de todo aquello que estorba el movimiento». *Ibid.*, II, p. 171.

[49] «Puesto que nunca cabe circunscribir férreamente el movimiento y la actividad de los ciudadanos por medio de leyes... entonces, necesariamente, innumerables cosas no podrán ser ni pedidas ni prohibidas, sino que deberán quedar a la decisión del juicio del individuo particular. En este sentido se entiende el disfrute de la libertad.» *Ibid.*, II, p. 217.

[50] Hobbes acentúa «que los derechos que cada uno reclama para sí, tiene también que admitirlos para todos los demás». *Ibíd.*, II, p. 106.

[51] *Ibid.*, II, p. 213.

previsibilidad de las acciones de los otros, así pues, una expectativa de comportamiento según reglas generales que posibilita por vez primera el tráfico civil.

4. El dominador tiene cuidado de que por medio de tan pocas leyes como sea posible, tantos ciudadanos como sea posible vivan tan cómodamente como lo permita la naturaleza humana[52]. Conserva la paz en el interior y la protege frente a enemigos externos, para que cada uno de los ciudadanos pueda «multiplicar su fortuna» y «disfrutar su libertad»[53].

Hobbes construye la soberanía iusnaturalistamente porque la *raison* de Estado consiste en posibilitar una sociedad liberal. Pero ésta es sólo una cara[54]. Pues, para una sociedad semejante, debe construir la soberanía en la forma de *poder absoluto;* esto se explica a partir de la presuposición maquiaveliana de un estado natural enteramente político, en el que cada uno teme la muerte a manos de cada uno, y en el que, por ello, cada uno se afirma a sí mismo a vida o a muerte con todos los medios. Este estado sólo puede ser redimido por un estado de paz en el caso de que todos, a partir del temor de tener que seguir temiéndose, doten a una única instancia con el monopolio del uso de la violencia física, para que esta instancia pueda obligar a todos a la paz. Ciertamente, pagan este precio esperando que el poder absoluto sea ejercido al servicio de una sociedad liberal. Pero, incluso al margen de esta misma expectativa, la autoridad del Estado debe ser absolutista si es que debe arrinconarse cualquier otro poder natural fuera del político —un argumento del que todavía Kant no pudo sustraerse, hasta el punto que rechazó todo derecho de resistencia frente al poder estatal. Ciertamente, Hobbes prosigue el argumento. Aquella dialéctica de la domesticación del poder natural político mediante la segunda naturaleza de la soberanía fundamentada contractualmente, no solo exige que en la cláusula general del contrato social puedan darse en la forma de mandatos soberanos leyes que, por así decirlo, se esperan globalmente sólo del tráfico civil: «Autoritas non veritas facit legem»; la dialéctica se satisface por vez primera en el

[52] *Ibid.*, II, 208.

[53] *Ibid.*, II, p. 209.

[54] Esto ha sido puesto de relieve sobre todo por F. Tönnies *(Hobbes*, Stuttgart, 1925), mientras que C. Schmitt destaca el reverso decisionista *(Der Leviathan in der Staatslehre des Th. Hobbes*, Hamburg, 1938). Ciertamente, ambos autores desconocen la conexión interna de estos aspectos, que, a este nivel evolutivo de la sociedad burguesa, ya correspondía también a relaciones objetivas. Cfr. M. Horkheimer, *Die Anfange der burgerlichen Geschichtsphilosophie*, ed. *cit.*, cap. II, pp. 37 ss. Sobre la congruencia entre soberanía y sociedad de mercado cfr. la iniciadora investigación de C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, cap. II; además, la introducción del Iring Fetscher a la edición alemana del *Leviathan* (trad. de W. Euchner): Th. Hobbes, *Leviathan*, Neuwied, 1966, pp. IX-LXIV.

hecho de que también debe quedar reservado en exclusiva al soberano el juicio sobre si estos mandatos coinciden con las expectativas del contrato social. Sin esta reserva, su soberanía en modo alguno sería absoluta, tal y como, en efecto, se presupone [55]. No sólo da todas las leyes, sino que el soberano en exclusiva juzga sobre si coinciden con el derecho natural del contrato social. No sólo no puede obrar nunca injustamente, sino que ni siquiera puede actuar, *de una forma reconocible,* inmoralmente [56]. En consecuencia, también la diferencia entre monarquía y tiranía, entre dominio legítimo y despótico, es inadmisible prácticamente. «Rey es aquél que gobierna justamente, y tirano aquél que gobierna de otra manera. Así pues, la diferencia discurre sobre el hecho de que los ciudadanos, a aquél al que se le encomiendan legalmente el supremo poder estatal, tienen a bien denominarlo rey en el caso de un ejercicio de su dominio que *les* parezca bien, y tirano en otro caso» [57]. Al final, en Hobbes también vence Maquiavelo sobre Moro. Al acabar ya no se libra del espíritu que su sistema evoca al comenzar. La *raison* de Estado es devorada por su absolutismo, *en tanto* que de hecho es un Leviathan [58].

Esta dialéctica, en la que los contenidos liberales del derecho natural se inmolan a la forma absolutista de su sancionamiento, puede ser puesta en conexión con la dificultad metodológica de la que partíamos. Las normas de la razón natural revierten de nuevo a la mecá-

---

[55] Ciertamente, de una manera abstracta, a partir del carácter político del estado de naturaleza, el filósofo puede construir iusnaturalistamente las intenciones liberales del contrato social —tal y como el mismo Hobbes lo hace— para, entonces, medir también en ello los mandatos positivos del soberano. Pero en la praxis política esta pretensión estaría *al mismo* nivel que todos los restantes pareceres confesionales sobre el bien y el mal: «El conocimiento del derecho natural y civil, así como el de todas las ciencias que, bajo el nombre de filosofía, son necesarias en parte para la mera vida, en parte para la vida cómoda, la intelección en todo esto, así lo afirmo... sólo es facilitada por la razón, esto es, por un tejido de inferencias que parten de la experiencia. Pero las mismas inferencias racionales de los hombres son tan pronto correctas, tan pronto falsas; y, por ello, las proposiciones así alcanzadas, que son consideradas como una verdad, son a veces verdad, a veces también error. Sin embargo, los mismos errores» —ésta es, en efecto, la cuestión— «en estos objetos científicos causan al Estado de cuando en cuando desgracias y dan lugar a grandes sublevaciones y estragos. Por ello, en todos los casos donde surgen disputas sobre la pregunta acerca de si tal cosa no contradice el bien del Estado y la paz común, debe haber alguien ahí que *decida* si semejantes explicaciones (...) son correctas» (Th. Hobbes, *op. cit.*, II, pp. 288 ss.). Y sin menoscabo de la soberanía esto sólo puede serlo, naturalmente, el mismo soberano.

[56] Th. Hobbes, *op. cit.*, II, p. 138 y II, p. 156.

[57] *Ibid.*, II, p. 151.

[58] Cfr. C. Schmitt, *op. cit.*, p. 69: «La máquina estatal funciona o no funciona. En el primer caso me garantiza la seguridad de mi existencia física; a este respecto exige una obediencia incondicional a las leyes de su funcionamiento. Todas las elucidaciones ulteriores conducen a un estado "preestatal" de inseguridad, en el que, finalmente, uno ya no está seguro de su vida física, porque la apelación al derecho y a la verdad no produce paz, sino que encarniza y hace cada vez peor la guerra».

nica de los deseos naturales de la que antiguamente habían sido derivadas. Se les debe procurar obediencia por medio de sanciones que están calculadas sobre la física de la naturaleza humana: las leyes se convierten en esta medida en mandatos en el sentido de una motivación coercitiva susceptible de calcularse psicológicamente. Al final, el poder de sanción obtenido a la fuerza por las leyes de la naturaleza en sentido causal, rige, en efecto, de nuevo sobre las leyes de la naturaleza en sentido normativo, y también en su nombre. En el prólogo al *De Cive* exhorta Hobbes a su lector a tener presente esta relacion también en su comportamiento práctico: «Yo espero que usted, bajo las condiciones presentes del Estado, aun cuando no son las mejores, prefiera disfrutar su vida a comenzar la guerra, para que, después de haber muerto usted mismo o que otro le haya destruido, otros posean en siglos venideros una constitución mejorada»[59].

LA OTRA ANTINOMIA: LA IMPOTENCIA PRACTICA DEL SABER DE PODER TECNICO-SOCIAL

En este lugar —donde Hobbes reflexiona sobre la relación de su teoría con la praxis política de sus conciudadanos— se descubre por vez primera la auténtica problemática de aquella repatriación de las leyes normativas a leyes causales, esto es, la fundamentación de las relaciones jurídicas en inviolables leyes de la naturaleza, a la que conduce el intento de una fundamentación de la filosofía social como ciencia. También Hobbes ejerce esta ciencia con la actitud de un técnico: hace suya la máxima de Bacon de que la ciencia sirve al poder; la teoría sirve a la construcción; y todo saber persigue al final una acción o una realización[60]. Hobbes investiga la mecánica de las relaciones sociales como Galileo la de los movimientos natuales[61]: «Ya a pro-

[59] Th. Hobbes, *op. cit.*, II, p. 72.

[60] *Ibid.*, p. 9.

[61] Hobbes vacila en la determinación metodológica de la relación entre filosofía social y física (= filosofía natural). Distingue el conocimiento de los efectos a partir de las causas productoras —el conocimiento demostrativo *a priori* que sólo es posible sobre cosas que pueden ser llevadas a cabo por el mismo hombre—, del conocimiento de las causas productoras a partir de los efectos conocidos, así pues, el conocimiento demostrativo *a posteriori* al que estamos abocados a propósito de cosas naturales cuya producción no está en nuestro poder. Ejemplos son, de un lado, la geometría, de otro, la física. Esta distinción no se ajusta por completo al estadio de la ciencia natural contemporánea, cuya —inexpresada— medida es, en efecto, la reproducibilidad del transcurso natural «constatado» experimentalmente. Hobbes, por el contrario, afirma: «Porque nosotros mismos producimos las figuras, la geometría es considerada como una ciencia demostrable y es también estrictamente demostrable. No está en nuestro poder, por el contrario, producir las cosas en la naturaleza» (II, 17). Hobbes yerra aquí el punto central de la forma moderna de investigación, la cual transfiere el criterio del

pósito de un reloj que se mueve a sí mismo y a propósito de toda máquina algo complicada (en analogía con la cual se interpretaba por aquel entonces la naturaleza en su totalidad), no puede comprenderse la actividad de las partes y engranajes particulares, si no se toman separadamente y se considera por sí la materia, la forma y el movimiento de cada parte. De igual modo, a propósito de los derechos del Estado y de la averiguación de los deberes de los ciudadanos, debe investigarse la naturaleza humana, debe investigarse en qué medida *es* adecuada o no para la formación del Estado, y cómo *tienen* los hombres que aliarse si es que *desean* convertirse en una unidad»[62].

«verum et factum convertuntur» de la geometría (para la que valía hasta entonces) también a las estrictas ciencias de la experiencia. Pero una caracterización que hiciera justicia a la física moderna, alcanza a la filosofía social. En efecto, ésta debe corresponder a la geometría en el hecho de que tiene que ver con relaciones (contratos) que producen los mismos hombres; por otra parte, es ciencia de la experiencia *como* la física, pues «para conocer las propiedades del Estado es necesario que se conozcan previamente las predisposiciones, afectos y costumbres de los hombres» (I, 13). Nos vemos por ello legitimados a formular que Hobbes realiza la filosofía social «en la actitud» que es característica de la física moderna, a pesar de que sus propias determinaciones teórico-científicas de la física permanecen insuficientes.

Veo una confirmación indirecta de mi interpretación en lo siguiente. Verbalmente, la famosa máxima cognoscitiva de Vico ya se encuentra en Hobbes. La frase de Vico afirma: «... en ninguna otra parte puede darse una mayor certeza para la historia que allí donde aquél que crea las cosas, también las narra. De este modo, esta ciencia procede exactamente como la geometría, la cual crea el mundo de las magnitudes, a la par que, correspondientemente, construye y considera sus principios fundamentales; pero con tanta más realidad, cuanto que las leyes sobre los asuntos humanos tienen más realidad que los puntos, líneas, superficies y figuras» (*La nueva ciencia*, ed. Auerbach, p. 139). De forma semejante afirma Hobbes: «Puesto que las causas de las propiedades que tienen las figuras particulares residen en las líneas que nosotros mismos trazamos, y puesto que la producción de figuras depende de nuestra voluntad, por esto, para el conocimiento de cualquier propiedad de una figura no es exigible otra cosa que extraigamos todas las consecuencias de la construcción que nosotros mismos llevamos a cabo en el dibujo de la figura. Por este motivo, porque nosotros mismos producimos las figuras, la geometría es tenida por una ciencia demostrativa... Además de esto, cabe demostrar de una forma *a priori* la política y la ética, esto es, la ciencia de la justicia y la injusticia, de la equidad y la iniquidad, porque nosotros mismos creamos los principios para el conocimiento de la esencia de la justicia y de la equidad..., esto es, las causas de la justicia, a saber: las leyes y convenios» (II, pp. 17 ss.). A pesar de la coincidencia verbal de las afirmaciones, en Hobbes no se sigue aquello que sólo sería comparable a lo lejos con las consecuencias de Vico para la fundamentación de su *Scienza Nuova*. Si se añade la agravante restricción hobbesiana de que la construcción de la sociedad y del Estado debería fundamentarse en una física de la naturaleza humana, entonces se torna comprensible por qué a partir de la reclamación de Hobbes del criterio «verum et factum convertuntur» no se sigue ninguna filosofía de la historia mundial, sino una mecánica de la socialización: Vico deseaba golpear a la ciencia moderna con sus propias armas para renovar los «estudios antiguos» bajo la pretensión de la moderna certeza cognoscitiva; Hobbes, por el contrario, desea revolucionar la doctrina clásica de la política según el modelo de la ciencia moderna, esto es, fundamentar la filosofía social en la forma de la física contemporánea.

62 Th. Hobbes, *op. cit.*, II, p. 68. Añadido mío.

La relación de teoría y praxis está determinada según el modelo de la mecánica clásica. El análisis científico de la conexión vital objetualizada como objeto natural nos instruye sobre las legalidades causales según las cuales se reproducen los Estados existentes; está menos interesado en la historia fáctica del surgimiento de determinadas instituciones, de lo que está en las presuposiciones generales bajo las cuales funciona la vida humana en común. Cabe entender la construcción iusnaturalista como una física universal de la socialización. Especifica, en el conocimiento de la índole de la naturaleza humana, las disposiciones institucionales bajo cuya coerción físicamente efectiva pueden esperarse los modos de reacción naturales de una ordenada vida en común de los hombres. Esta es la mecánica del estado de sociedad, mientras que el estado de naturaleza es un compendio de todos aquellos trastornos que pueden predecirse con seguridad para el caso de que aquellas instituciones sean inefectivas o falten por completo. Puesto que la ciencia también procede de una forma analítico-causal en el ámbito de la filosofía social, la construcción iusnaturalista sirve para la explicación del funcionamiento del aparato estatal. El mismo conocimiento puede utilizarse a modo de prognosis y servir para sanear ordenaciones estatales amenazadas.

Hobbes no ofrece lugar a dudas a propósito de la autocomprensión tecnológica de la filosofía social fundamentada como ciencia: «El género humano tiene que agradecer los impulsos más elevados a la técnica, esto es, al arte de medir cuerpos y sus movimientos, mover pesos pesados, construir, realizar navegaciones, fabricar herramientas para usos cotidianos, calcular los movimientos en el cielo, los cursos de las estrellas, los calendarios, etc. La filosofía es, por consiguiente, la causa de todas estas ventajas» [63]. De igual modo, una filosofía social científica puede servir, incluso en una medida mayor de lo que sirve la filosofía natural, «pues la raíz de todo perjuicio y de toda infelicidad, que puede evitarse por medio de las invenciones humanas, es la guerra, especialmente la guerra civil; de ella surgen muerte, desolación e indigencia en todas las cosas. El motivo de esto no es que los hombres deseen la guerra...; tampoco desconocen que las consecuencias de la guerra son malas... En esta medida, la guerra civil sólo es posible porque se desconocen las causas tanto de la guerra como de la paz... Pero, ¿por qué no se han estudiado éstas, si no es porque hasta el momento no había para ello ningún método claro y exacto?» [64]. Así pues, porque la exigencia cartesiana de un método para los fundamentos iniciales de la filosofía social en modo alguno fue erigida antes de Hobbes, por esto, la doctrina clásica de la polí-

[63] *Ibíd.*, I, pp. 9 ss.
[64] *Ibíd.*, I, p. 10.

tica nunca podía llevar a un conocimiento real. Hobbes, en posesión del nuevo método, desarrolla por vez primera una física de la socialización. Tan pronto como se ha alcanzado la intelección en la mecánica del estado de sociedad, pueden encontrarse las disposiciones técnicamente indispensables para producir el orden social y político correcto.

Ciertamente, surge la dificultad de que los técnicos del orden «correcto» deben tomarse del círculo de aquellos ciudadanos que eran al mismo tiempo objeto de conocimiento, en tanto que miembros del «defectuoso» orden existente. Los mismos hombres cuyo comportamiento se había conceptuado primeramente en su necesidad como objeto de la naturaleza a partir de la conexión causal de las presiones institucionales y de los modos de reacción antropológicamente dados, estos mismos hombres, deben también adoptar el papel de sujetos que, conociendo esta conexión, tienen que encontrar un arreglo mejor. Son tanto objeto de las relaciones investigadas, cuanto sujetos de las relaciones que hay que modificar.

La misma dificultad que en el modo de consideración genético nace del hecho de que la coerción normativa que produce el contrato debe surgir a partir de la causalidad natural, esta misma dificultad, se repite a propósito de la interpretación tecnológica de las relaciones de la teoría con la praxis. En el primer caso, Hobbes puede aludir al carácter heurístico del Estado artificial con el argumento de que todos los Estados fácticamente surgidos por medio del poder despótico pueden representarse, en efecto, *como si* el poder de sus soberanos hubiera tenido su origen en un compromiso contractual recíproco. En el caso de una utilización actual de la filosofía social, Hobbes tenía que chocar de nuevo con el papel ficticio de una asamblea constituyente de ciudadanos. Pues si su propia teoría tiene que tener consecuencias prácticas, entonces debe hacerse pública y debe ser aceptada por la masa de los ciudadanos; estos deben apercibirse y reconocer por el camino del razonamiento público que su teoría, bajo el nombre de «leyes naturales», expresa necesidades objetivas, y que recomienda lo prácticamente necesario en interés común: «Si, por el contrario, hoy en día la guerra con las espadas y la guerra con las plumas no encuentra fin; si el conocimiento del derecho y de las leyes naturales no es hoy mayor que en los términos antiguos; si cada partido apoya su derecho con reivindicaciones filosóficas... en tal caso, estos son signos claros de que los escritos morales de los filósofos habidos hasta la fecha no han contribuido en nada al conocimiento de la verdad»[65].

Hobbes polemiza en este lugar contra el tratamiento tópico del objeto en la antigua política y contra la retórica humanista de los con-

---

[65] *Ibíd.*, II, p. 61.

temporáneos, en la que pervive la tradición clásica. Medio siglo más tarde, le responde la metacrítica de Vico al intento de sustituir la sabiduría práctica por la ciencia metodológicamente estricta de la filosofía social: «Puesto que ellos (los defensores del nuevo método) no han cultivado el sentido común y nunca han seguido las huellas de lo probable, sino que sólo están completamente satisfechos con lo verdadero, por esto, no prestan atención a aquello que los *hombres en general* piensan de ello, ni a si tienen del mismo modo la impresión de verdad... Por ello, en cuestiones de sabiduría, los sabios romanos preguntaban legítimamente cómo "parecía" ser el caso, y tanto los jueces como los senadores formulaban sus opiniones con la palabra "parece"» [66]. Vico da con la dificultad con la que en vano se esfuerza Hobbes. La teoría científicamente establecida de la acción social malogra la dimensión de la praxis, a la que la doctrina clásica poseía un accèso inmediato. La filosofía social proyectada según el modelo de la física moderna, esto es, desde la actitud del técnico, sólo puede reflejar las consecuencias prácticas de la propia enseñanza en el marco de las fronteras de la autocomprensión tecnológica. Hobbes sólo puede repetir estereotipadamente: «Si las relaciones de las acciones humanas fueran conocidas con la misma certeza como sucede con las relaciones de tamaño de las figuras (en la geometría y en la filosofía natural cientifizada por medio de la geometría), entonces la ambición y la codicia no supondrían peligro alguno, *puesto que su poder sólo se apoya en las falsas visiones sobre lo justo y lo injusto;* y el género humano disfrutaría una paz constante» [67]. Pero tanto las presuposiciones mecanicistas de su método, cuanto también las consecuencias absolutistas de su teoría, excluyen el que los hombres se muestren dispuestos, a partir de puras intelecciones, a someterse a la autoridad estatal. La posibilidad de aquellas consecuencias prácticas —que Hobbes coloca debajo de una certeza del conocimiento filosófico-social consumado, certeza situada al margen de toda comunicación— no cabe fundamentarla en el marco de la misma filosofía-social: ya no cabe explicar teóricamente la relación de la teoría con la praxis.

Desde este final no dominado, Hobbes debería someter su teoría —junto con su pretensión de una certeza perfecta en cuestiones de acción social— a una revisión. A diferencia de la mera utilización técnica de resultados científicos, la transformación de la teoría en praxis está, en efecto, ante la tarea de pasar a formar parte de la consciencia y de la reflexión de los ciudadanos dispuestos a la acción: las soluciones teóricas tienen que demostrarse en situaciones concretas, como las soluciones prácticamente necesarias para la satisfacción de necesi-

[66] G. B. Vico, *op. cit.*, pp. 63 ss.
[67] Th. Hobbes, *op. cit.*, II, p. 61.

dades objetivas, más aún, tienen que estar ya concebidas de antemano a partir de este horizonte de los sujetos actuantes. En este sentido, Vico recomienda la retórica, que «tiene que ver absolutamente con los oyentes»; sabe que las verdades ricas en consecuencias desde un punto de vista práctico requieren del consenso sabiamente obtenido: esto es el «parecer» de la verdad en el *sensus communis* de los ciudadanos que discuten públicamente. Una teoría que, desde la actitud del técnico, está trazada manifiestamente para asegurar la disposición sobre los procesos naturales, choca contra una barrera específica cuando se la transfiere al ámbito de la filosofía moral sintonizada pedagógicamente. La disposición sobre procesos de la naturaleza es esencialmente diferente de la disposición sobre procesos sociales; incluso cuando al final se *lleva a cabo* ésta de la misma manera que aquélla (de este modo lo pretenden las planificaciones técnico-sociales en las sociedades industriales avanzadas de hoy en día), la disposición sobre procesos sociales requiere, en efecto, una mediación precedente por medio de la consciencia de los ciudadanos que discuten y actúan[68]. El acto del dominio técnico de la naturaleza es en principio solitario y mudo, y está al margen de la comprensión de los sujetos actuantes que desean dominar prácticamente sus relaciones sociales. La filosofía social científica también permanece al margen de su atención en este contexto asestado según su estructura sobre una transformación técnica de los resultados. Bien es cierto que, en Hobbes, aquel momento de indisponibilidad en la comunicación de ciudadanos que dialogan entre sí y que actúan conjuntamente, en virtud del cual está quebrada la disposición sobre la sociedad (excepto en el caso límite de la manipulación completa), bien es cierto que este momento está superado en el momento del cierre del contrato; pero en virtud de la reducción mecanicista de la presión normativa producida a la presión causal de la naturaleza instintiva humana, ésta se recoge inmediatamente de nuevo. Este momento no dominado, que podía someterse en el interior de la teoría, no ofrece descanso; su resistencia se anuncia de nuevo en el intento de interpretar tecnológicamente la relación de la teoría con la praxis. El seguro hobbesiano de que los conocimientos filosófico-sociales sólo requieren certeza metodológica para convertirse sin dificultad también en certeza práctica de los ciudadanos políticamente juiciosos, este seguro, delata la impotencia de un pensamiento que abstrae la diferencia entre disponer y actuar.

[68] Cfr. mi investigación, «Verwissenschaftliche Politik und öffentliche Meinung», en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt, 1968, pp. 120 ss.

LA RELACION DE TEORIA Y PRAXIS EN LA FILOSOFIA SOCIAL DEL SIGLO XVIII. EL PROBLEMA DE UN RETORNO DIALECTIVO DE LA TEORIA SOCIAL AL HORIZONTE EXPERIMENTAL DE LA CONSCIENCIA PRACTICA

Cabe conceptuar el desarrollo ulterior de la filosofía social en el siglo XVIII como una respuesta a las mencionadas incertidumbres del primer bosquejo de una cientifización de la política clásica. Dos tendencias son características de este desarrollo. *En primer lugar,* el intento de cimentar inmediatamente las leyes naturales del estado de sociedad en las leyes de la naturaleza, de tal modo que pueda evitarse tanto el precario tránsito del *factum* natural de la guerra de todos contra todos a las normas iusnaturalistas del estado civil, cuanto las antinomias que surgen a partir de aquí. Como es sabido, ya Locke convierte el orden de la propiedad de la sociedad burguesa como tal en base natural del poder estatal fundamentado contractualmente. A partir de aquí, sólo *hay un paso hasta la concepción de la economía política* en la segunda mitad del siglo XVIII, concepción que explica las leyes de la sociedad burguesa y de su Estado, aun formuladas iusnaturalistamente por Hobbes, como leyes naturales de la misma sociedad. Cuando, finalmente, Kant repite la pregunta originaria de la filosofía social moderna, pregunta desarrollada por Hobbes —el problema es, piensa, «ordenar un conjunto de seres racionales que reclaman todos juntos leyes generales para su mantenimiento, pero que cada uno de los cuales está inclinado en secreto a exceptuarse de ello, y disponer su constitución de tal modo que, a pesar de que se enfrenten entre sí en sus conviciones privadas, estas últimas se mantengan, sin embargo, entre sí de tal modo que en su comportamiento público el resultado sea exactamente el mismo como si no tuvieran tales conviciones perversas»— [69], cuando Kant repite esta pregunta ya conoce la respuesta económica a su pregunta, de nuevo formulada iusnaturalistamente como con fines retóricos. Entre tanto, en los países avanzados de Occidente, la esfera del tráfico de mercancías y del trabajo social se había separado de la regulación gubernativa hasta tal punto que «el orden natural puede conceptuarse ahora con las categorías de las leyes del movimiento de esta sociedad burguesa en sentido moderno» [70].

Pero más característica para nuestro problema es *la otra* tendencia, insinuada en Locke y que se impone en las escuelas económicas del siglo XVIII: la teoría de la sociedad burguesa se complementa por

---

[69] I. Kant, *Werke*, ed. Cassirer, vol. II, pp. 452 ss.
[70] Cfr. más abajo, en el cap. 2, la interpretación de Paine.

medio de la doctrina de la opinión pública política. La teoría según su estructura científica asestada sobre la utilización técnica, está desequilibrada respecto de la praxis de los ciudadanos que discuten y actúan, desequilibrio que fuerza la compensación por medio de una pieza teórica añadida de forma característica. Ciertamente, en un primer momento no se considera como parte de la teoría, sino que es vista como un complemento práctico. Los fisiócratas deseaban convertir en la práctica al monarca en guardián del «orden natural» de la sociedad analizado teóricamente por ellos; pero éste no alcanza inmediatamente la intelección de las leyes del *ordre naturel,* sino que tiene que dejarse mediar por un público ilustrado. La dimensión cegada por Hobbes de la transformación de la teoría en praxis, se abre de nuevo bajo el título de «opinión pública», cuyo concepto se determina por vez primera de una manera precisa en el círculo de los fisiócratas. *L'opinion publique* es el ilustrado resultado de la reflexión común y pública, guiada por los filósofos y los defensores de la ciencia moderna, sobre los fundamentos del orden social; resume sus leyes naturales en la figura de la certeza práctica de los ciudadanos actuantes; no domina, pero el dominador ilustrado deberá seguir sus intelecciones.

Una versión liberalizada de esta teoría de la opinión pública política se encuentra al mismo tiempo en los economistas y sociólogos que están en la tradición de la filosofía moral escocesa [71]. Van más allá de los fisiócratas y convierten la función mediadora de la opinión pública en una parte constitutiva de la teoría, ampliada histórico-filosóficamente, de la misma sociedad civil. La *natural history of civil society* se conceptúa como un progreso nomológico en la civilización de la humanidad *—from rudeness to civilized manners—:* abarca la evolución hacia una sociedad liberal en sentido económico *y* político [72]. En consecuencia, en la misma medida en que con el tráfico económico-privado de mercancías se imponen las leyes naturales del mercado, se desarrolla una opinión pública política que conducirá a una armonización de los rangos sociales y al ensanchamiento de los derechos civiles de igualdad. El concepto evolucionista de sociedad asegura de este modo a la teoría una coincidencia previa y no forzada con la opinión pública. Porque la física de la socialización en su versión ampliada histórico-filosóficamente todavía conceptúa el progreso de la consciencia práctica como necesario, por esto, no necesita

[71] Las siguientes indicaciones complementan las observaciones historicas sobre el *topos* de la «opinión pública», en *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 5.ª ed., Neuwied, 1971, 12.

[72] John Millar, *Vom Ursprung des Unterschieds in den Rangordnungen und Standen der Gesellschaft,* Frankfurt, 1967.

interpretar tecnológicamente su relación con la praxis. La sociología de los escoceses, en armonía con una opinión pública política que se le «ajusta» sin más ni más, podía limitarse a una orientación de la acción individual, a una conducción, práctica en sentido estricto, del proceso histórico. Porque se sabía en consonancia con éste, no necesitaba instruir a los ciudadanos sobre cómo pueden organizar el progreso social.

Si cabe asegurarse filosóficamente del curso de la historia en su totalidad del mismo modo como la física de un transcurso en la naturaleza, en tal caso, el problema de la relación entre teoría y praxis no es insoluble. La filosofía de la historia puede prolongar entonces sus pronósticos también a las consecuencias de la transformación de sus propias doctrinas en la praxis de los ciudadanos actuantes. Por otra parte, es fácil darse cuenta de que no cabe adquirir este exaltado conocimiento según los principios de la ciencia estricta. La pieza teórica de la opinión pública política era la teoría de la sociedad civil, cuya relación con la praxis tenía que aclarar, no integrar, sin modificar en su estructura a esta misma teoría. El apresurado evolucionismo de los escoceses fue tan poco consciente de esto, como las filosofías de la historia lineales de sus contemporáneos franceses [73].

Así quedo, pues, planteado el problema: ni la filosofía social aún desea explicar teóricamente su propia relación con la praxis, y si esta intención conduce a la dimensión de la anticipación histórico-filosófica de la consciencia práctica de los ciudadanos políticamente actuantes, entonces no puede mantenerse legítimamente la ignorancia metodológica frente a la diferencia entre disponer y actuar, ignorancia sobre la que descansa la ciencia orientada técnicamente. Antes bien, la autorreflexión histórico-filosófica de la filosofía social fundamentada científicamente debe ser consciente de una conducción metodológica que, por una parte, corresponde a la explicación de la consciencia práctica, sin, por otra, renunciar a la seriedad metodológica como tal —la indeleble adquisición de la ciencia moderna. El problema que surge en Hobbes, que los fisiócratas tomaron en consideración, que los escoceses intentaron solucionar; el problema que al final se remonta a la desventaja, anotada por Vico, de los estudios modernos frente a los antiguos: haber adquirido el carácter estricto de la teoría sólo al precio de perder el acceso a la praxis, este problema de una mediación teóricamente satisfactoria entre teoría y praxis, exige evidentemente una revisión de la filosofía social científica desde el punto de vista específico bajo el que la doctrina clásica de la política podía entenderse como la sabia conducción de la praxis. Desde la perspectiva

[73] Condorcet, *Entwurf einer historischen Darstellung des Fortschritts des menschlichen Geistes*, ed. W. Alff, Frankfurt, 1963.

de la ciencia moderna, la elaboración metodológicamente estricta de este punto de vista es, ciertamente, indispensable.

Vico todavía adscribe a la antigua política el procedimiento tópico-retórico; este procedimiento nunca erigió la pretensión de ser un método científico. El único método que, por lo menos nominalmente, se ejerce tanto en la filosofía práctica como en la teórica, era el arte del diálogo, la dialéctica[74]. Tras las investigaciones de Kapp[75] apenas puede haber dudas de que, según Aristóteles, la ciencia no está referida esencialmente, y a partir de motivos sistemáticos, a la dialéctica, sino que se sirve de ella más bien para fines pedagógicos: sirve como introducción para los que aprenden, naturalmente también para los investigadores en tanto que siguen siendo aprendices. Según esta consideración, la dialéctica es diálogo *educativo* y meramente un *prolegomenon* a la estricta analítica. Sin embargo, en contextos de filosofía práctica, la dialéctica no parece encajar exactamente en esta función propedéutica. Ciertamente, de este modo sirve la retórica de la recomendación y advertencia efectivas; pone la mira en la decisión, en la acción de los ciudadanos. Pero en los casos en los que se introduce en la misma cosa discutida, el orador ejerce directamente el asunto filosófico de la sabiduría práctica sobre el ámbito determinado de la política. Aristóteles recomienda a este respecto el proceder tópico: parte de algo conocido para nosotros, de puntos de vista, lugares comunes, reglas creídas y legitimadas tradicional o autoritariamente, y conduce dialécticamente a su confirmación en las tareas prácticas de una situación dada. La fuerza lógica de semejantes *topoi* se acredita en la subordinación de casos particulares bajo reglas, que, por su parte, cabe explicitar por vez primera en la utilización esquemática sobre lo específico concreto. A este respecto, la dialéctica no apunta a la laboriosa obtención de premisas, como sucede en los esfuerzos propedéuticos hacia una ciencia apodíctica. En tanto que juicio que refleja un ejercicio controlado por instrucción recíproca, consuma más bien la subsunción de casos bajo esquemas comprendidos de antemano, subsunción adecuada para la hermenéutica de situaciones vividas y para la obtención de un consenso entre los ciudadanos actuantes políticamente.

Evidentemente, Hegel también enlaza con *esta* forma de la dialéctica[76]. Pero Hegel está en el nivel de la ciencia moderna; él reivindica la dialéctica para la autorreflexión metodológicamente segura de la ciencia: la preeminencia del tópico frente a la analítica, que el retó-

---

[74] Las siguientes indicaciones se apoyan en la investigación de W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied, 1963.

[75] *Greek Foundations of Traditional Logic*, New York, 1942, en especial el cap. I, pp. 3 ss.

[76] H. G. Gadamer, «Hegel und die antike Dialektik», en *Hegelstudium*, vol. 1, 1961, pp. 173 ss.

rico Vico sólo afirma pedagógicamente (para la serie de los estudios) frente a los teóricos contemporáneos, la convierte Hegel, mucho más audazmente, en la preeminencia metodológica del proceder dialéctico frente al analítico en el estudio de la misma cosa. De este modo, también puede acometer de una forma sin precedentes la dificultad que no deja disfrutar a la filosofía social de su cientificidad. En efecto, como vimos, la filosofía social, a causa de su auténtico resultado, la certeza de afirmaciones válidas generalmente, fue también engañada al final según sus propios parámetros por el hecho de que, en atención a las consecuencias prácticas de su propia doctrina, tan sólo podía dar aseguramiento, sin alcanzar seguridad en lo más importante: en cómo podía provocarse realmente «la exigencia de la vida» mediante la transformación de la teoría en praxis. En la medida en que Hegel conceptúa la historia dialécticamente, y con esto afirmamos: a partir del horizonte experiencial de la consciencia práctica, puede, con la superación en una teoría dialéctica de la sociedad, de la filosofía social fundamentada científicamente, escoger y desarrollar las categorías de tal modo que esta teoría esté dirigida y penetrada a cada paso por la autoconsciencia de su propia relación con la praxis.

CAPITULO 2

DERECHO NATURAL Y REVOLUCION

«No debe uno pronunciarse en contra cuando se dice que la revolución recibió su primer estímulo de la filosofía»[1]. Esta precavida afirmación del viejo Hegel refuerza la autocomprensión de la Revolución Francesa: ciertamente, entre sus contemporáneos era un lugar común afirmar que la filosofía había trasladado la revolución de los libros a la realidad. La filosofía, es decir: los *principios fundamentales* del derecho natural racional, ellos eran los principios de las nuevas constituciones. Todavía una generación más tarde, resuena en las palabras del retrospectivo Hegel el asombro de los mismos filósofos sobre lo inaudito: que los hombres se habían ajustado a los pensamientos filosóficos y habían construido la realidad política según ellos[2].

LA AUTOCOMPRENSION FILOSOFICA DE LA REVOLUCION BURGUESA: LA POSITIVACION DEL DERECHO NATURAL COMO REALIZACION DE LA FILOSOFIA

Existía desde un principio una íntima relación entre filosofía y revolución burguesa, por más que, desde entonces, también los filósofos han sospechado que se trata de una relación ilegítima. «Evolución del derecho natural» fue el concepto filosófico que la revolución se formó de *sí misma* tan pronto como fue conceptuada *como* revolución —en la separación de las colonias americanas de la madre patria y, sobre todo, en la caída del *Ancien Régime*—. Hay razones históricas y sociológicas para emplear objetivamente el concepto de revolución burguesa ya a propósito de acontecimientos mucho más tempranos; así, para aquellos sucesos que condujeron a la insurrección de los Estados Generales de la Corona Española. Pero, subjetivamente, se invocó entonces la salvaguardia de privilegios corporativos (por ejemplo, en la declaración de independencia del 26 de julio de 1581).

---

[1] Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, vol. XI, p. 556.
[2] *Ibid.*, p. 557.

Según los fundamentos del derecho natural clásico, la oposición violenta contra el poder establecido sólo es lícita a partir de la continuidad con el derecho antiguo y al mismo tiempo, eterno, precisamente como si las restauraciones, regeneraciones o reformas legitimaran una tradición jurídica tan sólo interrumpida. Incluso un siglo más tarde, no fue la decisión del parlamento sobre la sucesión en el trono inglés la que dio a la *Glorious Revolution* su nombre, sino el desembarco del Orange. La misma *Bill of Rights* era considerada como un reforzamiento de antiguos derechos y libertades; la aparición de Guillermo y la huida de Jacobo debieron aparecer ante los coetáneos como acontecimientos de la magnitud y fatalidad de un destino astronómicamente fundado, de modo que fueron puestos en relación con la revolución de los astros. Así pues, no fueron atribuidos a los mismos implicados en tanto que actos propiamente políticos; el concepto de revolución objetivamente orientado no conoce ningún revolucionario. En la memorable polémica de Edmund Burke contra la Revolución Francesa [3] encuentra eco una diferenciación que en 1638 aún era evidente: la *Glorious Revolution* cobra su sentido como un tipo de trastorno natural, sin arbitrariedad ni fuerza humanas, precisamente a partir de la definitiva contraposición con la *Great Rebellion* del asesinato del rey y de la guerra civil de los decenios pasados [4].

La apelación al derecho natural clásico no era revolucionaria; la apelación al moderno ha llegado a serlo. Es más, un concepto de revolución que no sólo lleve la rotación de las estrellas del cielo a la tierra y que se refleje en los trastornos de los Estados como en cualquier otro acontecimiento natural, el concepto de una revolución que penetre *como tal* en la conciencia de aquellos que actúan revolucionariamente y que pueda ser conducida a su fin exclusivamente por éstos, este concepto de revolución, surgió por vez primera en el derecho natural racional, esto es, pudo formarse en el acto de su transformación en derecho estatal positivo. ¿Qué sucede con tal positivación?, ¿qué le confiere su carácter violento? En primer lugar, ciertamente, el poder político, sin el cual no puede caer una autoridad constituida, ni puede forzarse un cambio en la base de legitimación para la autoridad futura. Pero el concepto sociológico de trastornos revolucionarios quiero dejarlo de lado por el momento. Nos ocuparemos, más bien, de la conexión inmanente del derecho natural moderno con la revolución burguesa.

Mientras que, según el derecho natural clásico, las normas del actuar conforme a la moral y al derecho están orientadas por igual

---

[3] E. Burke, *Betrachtungen über die Französische Revolution*, Frankfurt, 1967.

[4] E. Rosenstock, «Revolution als politischer Begriff der Neuzeit», en *Festschrift F. Heilborn*, Breslau, 1931; K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff*, Frankfurt, 1969; R. Koselleck, *Kritik und Krise*, Freiburg, 1959, en especial p. 208, nota 97.

por lo que hace al contenido en la vida buena del ciudadano, y esto significa virtuosa, en cambio, el derecho formal de la Edad Moderna está desligado del catálogo de deberes de un orden vital material, sea éste de la ciudad o de la posición social. Este derecho autoriza, más bien, a una esfera de deseo personal en la cual cada ciudadano, en tanto que hombre privado, puede perseguir egoístamente metas de maximalización de utilidades. Los derechos formales son principalmente derechos de libertad, porque deben permitir todas las acciones que no estén explícitamente prohibidas según criterios de comportamiento externo. Ya Hobbes expresó claramente que, en general, la libertad bajo leyes formales reside en esta emancipación indirecta[5]. Y Locke *definió como su fin la disponibilidad sobre la propiedad privada*, donde están incluidas vida y libertad de la persona. Tampoco la máxima de los fisiócratas[6] —que más tarde inspiraría todos los intentos de la Declaración Francesa de completar los *derechos* humanos y del ciudadano con una declaración de los *deberes* correspondientes— retorna a las peticiones de virtud del derecho natural clásico. El deber supremo, firmemente interpretado de modo económico, deber del que tienen que proceder todos los derechos, es, en efecto de una forma sumamente naturalista, la obligación al automantenimiento individual, cuyo sentido viene dado de nuevo por la justificación de una autonomía privada. Precisamente la teoría de los deberes de los fisiócratas muestra que el derecho formal, una vez aceptado, excluye volver a situar el punto de referencia en la moralidad material. Los deberes de los derechos, por su parte, son sólo derivables del sentido primario de la justificación. Si el derecho formal reconoce esferas de arbitrariedad individual, la armonía de estas esferas también exige, ciertamente, la limitación de la arbitrariedad individual de cada uno en beneficio de todos. Pero puesto que el derecho formal, en un ámbito moralmente neutralizado, exime el comportamiento de los ciudadanos de la motivación por medio de deberes interiorizados y los deja libres para la percepción de los propios intereses, por esto, las limitaciones que se producen a partir de esta situación sólo pueden imponerse externamente. Puesto que es principalmente un derecho de libertad, *esto es*, un derecho formal desligado de los órdenes vitales informales, es *también* un derecho coercitivo. El reverso de la autonomía privada a la que justifica, es la coercitiva motivación psicológica de la obediencia. El derecho formal válido está sancionado por un poder físicamente eficaz y la legalidad está esencialmente separada de la moralidad.

[5] Th. Hobbes, *Elementa philosophica de cive*, XIII, 15.

[6] «Qui dit un droit, dit une prérogative établie sur un devoir; point de droits sans devoirs et point de devoirs sans droit.»

El acto de positivación del derecho natural como tal obtiene su particular dificultad y agudeza a partir de esta situación. Por una parte, la validez positiva del derecho coercitivo requiere un poder de sanción que le garantice el respeto consiguiente. Por otra, idealmente, la positivación del derecho natural sólo puede ser precedida legitimamente por la autonomía de los individuos aislados e iguales y por su comprensión de la conexión racional de las normas del derecho natural. Por esto, en los manuales de derecho natural la posición jurídica originaria está siempre representada como si el poder garantizante del derecho fuera producido por una voluntad de todos los particulares libres guiada por la comprensión racional y común. Las codificaciones del derecho privado del prerrevolucionario siglo XVIII no presentaban ningún problema: aquí, un poder estatal establecido tomaba la tarea del promulgar y realizar a la vez un sistema, por cierto parcial, de leyes formales. Ahora bien, cuando el mismo poder estatal tuvo que reorganizarse de raíz según los nuevos principios, aquella idea de un contrato social, idea simulada y proyectada retrospectivamente en el umbral del estado social, tuvo que aguantar como esquema interpretativo de los actos revolucionarios. Puesto que se trata de crear un sistema de justificaciones coercitivas, la coerción sancionante debe ser pensada como procedente de la comprensión y de la convención autónomo-privadas.

El acto por el que tanto en América como en Francia se introdujo la positivación del derecho natural fue una declaración de derechos fundamentales. Según la autocomprensión revolucionaria, esta declaración debía manifestar sobre todo la comprensión y la voluntad, la comprensión de la conexión racional de las normas fundamentantes y la voluntad de proporcionarles validez por medio de un poder de sanción obligado en sí mismo con estas normas. Este acto de declaración debía exigir para sí engendrar el poder político exclusivamente a partir de la comprensión filosófica. Esta idea de la realización política de la filosofía, a saber: la creación autónomo-contractual de la coerción jurídica a partir tan sólo de la coerción de la razón filosófica, es el concepto de revolución que se sigue inmanentemente de los principios fundamentales del derecho natural moderno; bajo el otro nombre de contrato social, este concepto fue lentamente desarrollado antes de que la revolución burguesa, que se había hecho consciente de él, se concibiera a sí misma en la positivación de los derechos naturales y, entonces, uniera también este concepto a su propio nombre. En este sentido, el tópico de los jóvenes hegelianos de la realización de la filosofía, ya fue anticipado en aquellos tiempos.

Considerado exactamente, esto sólo vale para París y no para Filadelfia. La apelación a la filosofía se corresponde en América con la apelación al *Common sense*. En general, los colonos no llevaron a cabo su emancipación respecto de la madre patria estrictamente con

la conciencia de una revolución. El discurso sobre la *revolución* americana fue introducido *post-festum;* pero ya antes del estallido de la Revolución Francesa, éste había irrumpido en el uso lingüístico [7]. Mientras que Thomas Paine, refiriéndose a la fundamentación iusnaturalista universal del Estado, acentúa la específica comunidad de ambos acontecimientos, la Revolución Americana y la Francesa, Robespierre reserva constantemente esta demanda de la revolución burguesa sólo para la francesa [8]. Aquella tradición anglosajona, procedente de Locke, del derecho natural racional, tradición en la cual se apoyaron los padres de la constitución americana y a la cual había aludido Paine literalmente para la justificación de una revolución, nunca es tomada en serio como una teoría verdaderamente revolucionaria, y no sólo por los rivales franceses como Robespierre, sino también por Burke o Hegel. La idea de una revolución americana queda tan lejos de Hegel que, señalando a la válvula de la colonización interna a través de la cual desaguaría toda insatisfacción en EE.UU., puede explicar: «Si aun hubieran existido los bosques germánicos, la Revolución Francesa no habría alcanzado la vida» [9]. Mientras que para él la Revolución Francesa fue directamente la clave para el concepto filosófico de Historia Universal, el propio Hegel quiso excluir en general a Norteamérica de la reflexión filosófica, como mero país del futuro.

EL SENTIDO DE «DECLARACION» EN LAS DECLARACIONES FRANCESAS Y AMERICANAS DE DERECHOS DEL HOMBRE

De hecho, existen diferencias evidentes. Sin lugar a dudas, americanos y franceses aluden en la misma medida a principios del derecho natural moderno; la comunidad de la base de legitimación llega hasta la expresión textual, especialmente en las declaraciones de derechos fundamentales de ambos países [10]. Pero precisamente estas declaraciones tienen un sentido específicamente distinto, a pesar de su coin-

[7] En 1786, por ejemplo, Condorcet de la influencia de la «révolution d'Amérique sur l'Europe» *(œvres de Condorcet,* ed. A. Condorcet, O'Connor y M. F. Arago, París, 1874, vol. VIII).

[8] «Las revoluciones que hasta ahora modificaban el rostro de las naciones, no tenían otro fin que el cambio de la dinastía o la transición del poder de las manos de un individuo a las manos de varios. La Revolución Francesa es la primera que se basa en la teoría de los derechos de la humanidad y en los principios de la justicia.» Robespierre, *Reden,* ed. Schnelle, Reclam, p. 371.

[9] Hegel, ed. *cit.,* vol. XI, p. 128.

[10] Con esto respaldó Jellinek su tesis de que la Revolución Francesa depende en su autocomprensión del modelo americano. G. Jellinek, *Die Erklärung der Menschen— und Bürgerrechte,* 2.ª ed., Leipzig, 1904, pp. 13 ss.

cidencia material. Los colonos americanos quieren legitimar con el recurso a los derechos humanos su independencia del imperio británico; los franceses, una subversión del *Ancien Régime*. Ciertamente, en los dos casos se constituyó una constitución estatal que se mantiene en el marco de los derechos fundamentales declarados. Pero ya el valor posicional externo de las declaraciones, antepuesto como preámbulo de la constitución francesa, meramente adjuntado como *amendmets* de la americana, no es accidental. En lo esencial, las *Bills of Rights* inventarian los derechos existentes poseídos por los ciudadanos británicos. La forma de su fundamentación, universal e iusnaturalista, sólo se torna necesaria desde la perspectiva de la emancipación respecto de la madre patria. Las declaraciones de derechos fundamentales, que en lo substancial son recapitulados en las primeras frases de la Declaración de Independencia, tienen como tales, ante todo, el sentido de procurar a la materia jurídica heredada otro fundamento de legitimación; frente a esto, la Declaración Francesa debe fundamentalmente, en primer lugar, poner en vigencia positivamente un nuevo derecho. En Francia, el sentido revolucionario de la Declaración radica en la fundamentación de una nueva constitución; en América, en la independencia, a consecuencia de la cual se hace necesaria, en efecto, una nueva constitución [11].

Cuando en 1822 Adams objetó a Jefferson (al cual, como autor de la Declaración de Independencia, se le dispensaban plenos honores de *spiritus rector)* que en aquella Declaración no había contenido ninguna idea nueva, el atacado le dio la respuesta característica: sí, se trataba de una compilación de lugares comunes. Y tres años más tarde, Jefferson escribió a Richard H. Lee, el cual había denominado rotundamente a esta Declaración una copia de Locke, lo siguiente: en aquel entonces su trabajo no había sido encontrar nuevos principios y argumentos: «But to place before mankind the common sense of the subject» [12]. Un panfleto de Thomas Paine aparecido a comienzos del año 1776, que movilizaba la tradición inspirada por Locke para la actual cuestión de la inminente emancipación y que, por ello, debió de haber influido sobre Jefferson, llevaba el lapidario título de «Commonsense». Para los colonos americanos las conclusiones de Locke se habían vuelto lugares comunes; en lugar de las sabias demostraciones, eran suficientemente fehacientes las propias experiencias con un gobierno que sólo en cuestiones de política comercial per-

[11] Una comparación históricamente significativa de la Declaración Francesa de derechos fundamentales con sus precursoras en America debe referirse, por tanto, más a la Declaración de Independencia que a los *Bill* de cada uno de los Estados, aunque formalmente aquella esté más emparentada con éstos.

[12] *The Writings of Thomas Jefferson*, 1869, vol. VII, p. 407); comp. con C. Becker, *The Declaration of Independance,* New York, 1956, pp. 24 ss.

manecía dependiente de modo sensible del absolutismo parlamentario de una lejana madre patria. Bajo tales circunstancias, una declaración sólo podía tener el sentido de una expresión reforzadora de las convicciones vivamente comunes: «It was intended to be an expression of the American mind... All its authority rests then on the harmonizing senti-ments of the day...» [13].

Cuando, por el contrario, el abate Sieyès redactó durante la Asamblea de Notables de 1788 su boletín sobre el tercer estado como el representante de la nación, tuvo que partir de una situación radicalmente distinta: «No se pueden juzgar sus exigencias de acuerdo con las reflexiones aisladas de algunos escritores más o menos informados sobre los derechos humanos. El tercer estado aún está demasiado atrasado en esta conexión, y no digo sólo detrás de la comprensión de aquellos que han estudiado el orden social, sino también detrás de la masa de ideas comunes que forman la opinión pública» [14].

Ante esta diferencia entre la comprensión de unos pocos y las opiniones de la mayoría, corresponde al «Filósofo» la tarea práctica de, mediante su influencia sobre la fuerza de la opinión pública, procurar a la misma razón validez política. Los filósofos deben propagar la verdad, deben difundir sus conocimientos pública e íntegramente, pues sólo cuando la razón «alcanza a todas partes, las alcanza correctamente, ya que sólo entonces se forma aquella fuerza de la opinión pública a la que quizá puedan atribuirse la mayoría de las transformaciones ventajosas para los pueblos» [15]. Al mismo tiempo, en primer lugar, es preciso prestar atención a la división del trabajo entre filósofos y políticos, sobre la que Sieyès ya se explicaba en un epígrafe de su escrito de combate. El filósofo no debe dejarse detener por el astuto comportamiento del hombre de Estado, el cual mide sus pasos según las dificultades más inmediatas; y el filósofo debe obrar de este modo precisamente para allanar al hombre de Estado el camino hacia la meta. No es tarea del filósofo convertir la verdad en obras, sino exponerla, declararla *déclarer*. Este es el camino por el que la teoría se convierte en poder práctico: «Si todos los hombres pensasen con verdad, entonces las más grandes transformaciones, tan pronto como representasen un objeto de interés público, no ofrecerían ninguna dificultad. ¿Qué mejor cosa puedo hacer yo que contribuir con todas mis fuerzas a la propagación de la verdad que allana los caminos? En un principio se la desaprueba, poco a poco... se forma la opinión pública y, finalmente, se nota en la explicación de principios que habían sido tratados en un comienzo como dementes devaneos.» [16]

---

[13] Th. Jefferson, *ibid.*, p. 407.
[14] E. Sieyès, *Was ist der Dritte Stand?*, ed. Brandt, Berlin, 1924, p. 49.
[15] *Ibid.*, p. 121.
[16] Ibid., pp. 119 ss.

El filósofo tiene tanto más esta obligación de declarar la verdad, cuanto que «la opinión pública dicta finalmente las leyes incluso a los legisladores»[17]. Esta fórmula la toma Sieyès directamente de los fisiócratas; de acuerdo con las teorías de estos últimos, el monarca debe dejarse aconsejar por una opinión pública ilustrada filosófica y económicamente, acerca de las leyes de la naturaleza, leyes a las que, entonces, el poder legislativo sólo necesitará amoldarse. La única base sobre la que puede fundamentarse la constitución correcta es una evidencia del orden natural llegada al poder por medio de la publicidad. Una opinión pública ilustrada hasta la evidencia garantizará, con un dominio de las leyes de la naturaleza absoluto y despóticamente impuesto, la legitimidad del estado social[18]. La instrucción pública del pueblo era la pieza central de la teoría fisiocrática. Le Mercier, Mirabeau y Dupont idearon cada uno un plan para la educación del pueblo[19].

Los fisiócratas prepararon bien el terreno: no parecía poder haber duda alguna sobre el sentido publicitario de una declaración de derechos humanos cuando, finalmente, se había llegado al punto de que la opinión pública podía dictar las leyes a los legisladores. Los mismos filósofos se habían convertido en legisladores. Ya del primer informe (presentado por Mounier) del comité establecido para la declaración de derechos se decía que era más propio para una sociedad de filósofos que para la Asamblea Nacional. Y ésta, según informes contemporáneos, se transformaba durante la discusión sobre los derechos humanos en «ecóle de Sorbonne»[20]. Una vez vista desde una perspectiva filosófica, la verdad necesitaba, entonces, la propagación[21]. Los fisiócratas habían preparado la autocomprensión filosófica de una declaración tal todavía en un sentido más amplio: para un legislador inspirado por la opinión pública las leyes naturales tenían que ser tan evidentes, que el acto de su positivación sólo podría consistir en declararlas. *Déclarer* tenía en la escuela fisiocrática el sentido técnico de traducir el *ordre naturel* en un *ordre positif,* de tal modo que el derecho natural fuera meramente reforzado y aplicado en la ley deducida de él.

Entre el 9 de julio y el 4 de agosto de 1789 se discutió en la Asam-

---

[17] *Ibid.*, p. 122.

[18] B. Guntzberg, *Die Gesellschafts— und Staatslehre der Physiokraten*, Diss., Heidelberg, 1907; E. Richner, *Le Mercier de La Rivière*, Diss., Zürich, 1931.

[19] Como presidente de la Comisión para la educación del pueblo, Condorcet recibió en la Convención esta herencia de los fisiócratas. Cfr. Gützberg, *op. cit.*, p. 84, nota 37.

[20] B. Schickhardt, *Die Erklärung der Menschen— und Bürgerrechte in den Debatten der Nationalversammlung*, Berlin, 1931, pp. 55 ss.

[21] Etienne Dumont, *Souvenirs sur Mirabeau et sur les deux premières Assemblées Législatives*, ed. Duval, Paris, 1932, p. 138.

blea Nacional sobre sì y en qué forma era necesaria una declaración de derechos fundamentales. En estas sesiones, el sentido francés de *déclaration* fue notablemente aclarado, diferenciándolo de las precedentes *declarations* americanas. En primer lugar, Lafayette todavía interpretó la función de una declaración semejante totalmente en el sentido de Jefferson, con el que por aquel entonces había tenido contactos en París. Pero la fracción anglófila de la *Asamblea* se opuso rápidamente: «Pido que se medite sobre la enorme diferencia que existe entre un pueblo colonial que rompe las cadenas respecto de un gobierno lejano y uno de los pueblos más antiguos de la tierra, un pueblo que ya desde hace 1.400 años se ha dado una forma de gobierno»[22]. Más tarde, Champion de Cicé, arzobispo de Burdeos, desarrolló esta diferencia: el ejemplo de Norteamérica no es decisivo, pues allí sólo había propietarios y ciudadanos iguales[23]. Y, finalmente, el diputado Malouet aclaró: los americanos podían declarar sin ningún inconveniente los derechos naturales porque allí la sociedad estaba constituida en su mayoría por propietarios, los cuales estaban acostumbrados a la igualdad y apenas si conocían el yugo de los impuestos y de los prejuicios. Sin lugar a dudas, tales hombres, a diferencia de los de la Francia actual, estaban preparados para la libertad[24]. La interpretación de Lafayette quedó liquidada con esto; sin embargo, sus críticos no se abrieron paso con su advertencia frente a aquella declaración: solamente podían mostrar qué sentido *no* podía tener ésta en Francia[25]. La mayoría de la Asamblea consideraba necesaria una declaración, porque la opinión pública tenía necesidad de una ilustración públicamente eficaz. Este sentido también quedó inequívocamente fijado en el preámbulo; se requiere una declaración porque «el desconocimiento, el olvido o el menosprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de la desgracia pública y de la perversidad de los gobiernos». En América la declaración es ella misma una expresión del *commonsense*, en Francia debía formar en primer lugar una *opinion publique*.

La positivación del derecho natural no alentó en América ningún papel revolucionario para la filosofía. Aquí no hubo una tensión entre teoría y praxis, entre principios del derecho natural y su realización técnica, no hubo reflexiones acerca de cómo el conocimiento filosófico podría conseguir poder político sobre la misma opinión pública. Es más, los colonos, que deseaban su independencia y que fun-

[22] Schikhardt, *op. cit.*, p. 56.
[23] *Ibid.*, p. 67.
[24] *Ibid.*, p. 69.
[25] La interesante explicación de E. Voegelin ignora esto, «Der Sinn der Erklärung der Menschen— und Bürgerrechte», en *Zeitschrift für ofentliches Recht*, vol. VIII, pp. 82 ss.

daron un Estado propio, se comportaron frente a la tradición lockeana al igual que siempre se habían comportado aquellos que actuaban políticamente cuando se orientaban en el derecho natural clásico: cuidaban de una sabia aplicación de normas a una situación concreta. Por el contrario, las cabezas filosóficas de la Asamblea Nacional realizaron de una forma más estricta la ruptura del derecho natural moderno frente al clásico: frente a las normas, como siempre legitimadas en la naturaleza, ya no se comportaron prácticamente (en cualquier caso, no lo hizo la decisiva mayoría), sino que lo hicieron de un modo técnico; discutieron sobre los medios organizativos para la construcción de un orden social general. Solamente así la positivación del derecho natural se convirtió en una tarea revolucionaria: la filosofía ya no debía orientar acerca de un actuar políticamente sabio sometido a leyes, sino que, con la ayuda de leyes, debía instruir una organización técnicamente correcta. Ciertamente, en las declaraciones de derechos humanos de ambos países, no es sólo distinto el sentido de la declaración como tal, sino que, más bien, puede señalarse que, en general, *incluso allí donde la expresión textual coincide*, había implicadas dos diferentes construcciones iusnaturalistas de la sociedad civil.

LA CONSTRUCCION IUSNATURALISTA LIBERAL DE LA SOCIEDAD BURGUESA: JOHN LOCKE Y THOMAS PAINE

Los americanos, hasta aquella controversia de tan ricas consecuencias acaecida con el Parlamento inglés en el año 1764, siempre habían estado orgullosos de ser ciudadanos del *Empire* británico [26]. E incluso en el decenio siguiente, el conflicto sobre las competencias legislativas del Parlamento inglés en las colonias partía constantemente de la siguiente cuestión: ¿qué derechos tenemos nosotros, los americanos, como ciudadanos británicos? Sólo en 1774 apareció un panfleto en el cual James Wilson hizo el intento de subordinar las libertades inglesas de la *common law* y los derechos garantizados en los *charters* de cada colonia a un punto de vista iusnaturalista supremo: «The happiness of the society is the first law of every government» [27]. En el mismo sentido, la declaración del Primer Congreso Continental, que se celebró en el mismo año, comienza con la constatación de que a los habitantes de las colonias inglesas en Norteamérica les correspon-

[26] Para lo siguiente cfr. C. Becker, *op. cit.*, cap. III: «Historical Antecedents of the Declaration - Theory of the Empire», pp. 80-134.

[27] *Works of James Wilson*, 1804, vol. III, pp. 99 ss.

den, en razón de las inmutables leyes de la naturaleza, los principios de la Constitución Inglesa y algunos contratos *(charters y compacts)*, esto es, una serie de derechos; de ello se sigue, en efecto, en primer lugar, el derecho formulado por Locke a la vida, a la libertad y a la propiedad. La conocida afirmación de Sherman, «The Colonies adopt the common law, no at as the common law, but as the highest reason», todavía está totalmente en la tradición clásica. Esta se había sustentado en América tanto más fácilmente, cuanto que aquí una praxis gubernamental absolutista había forzado en menor medida la radical reinterpretación del derecho natural estoico-cristiano, reinterpretación que en la madre patria se había operado desde Hobbes[28]. De este modo se seguía entendiendo a Locke a partir de la continuidad con el derecho natural clásico, y ello después de que la emancipación se había vuelto inevitable y de que, como base para su legitimación, no quedara otra cosa que el derecho natural moderno; las presuposiciones cristianas de su teoría tendían a prestar apoyo[29]. La actitud desde la que se lo aludía era la misma que aquélla desde la que los americanos habían aludido hasta entonces a las libertades garantizadas como ciudadanos ingleses, y los mismos ingleses, desde los tiempos de la *Magna Charta*, a su antiguo derecho. También Locke, al igual que la filosofía práctica anterior a él, parecía dar leyes para la vida buena y para el actuar sabio, y no reglas de acuerdo con las cuales se dispondría planificadamente el orden social correcto[30].

A una concepción en principio no revolucionaria también la apoyaron, como quien dice del otro lado, precisamente aquellos elementos de la teoría lockeana que eran decididamente incompatibles con el derecho natural clásico. Porque Locke, a diferencia de Hobbes, parte de que los hombres conservan su vida primariamente a través del tra-

[28] Cfr. Otto Vossler, «Studien zur Erklärung der Menschenrechte», en *Historische Zeitschrift*, vol. 142, 1930, pp. 516 ss.

[29] O. Vossler, *Die amerikanische Revolutionsideale in ihren Verhaltnis zu den europäischen*, München y Berlin, 1929, p. 26: «Con esto, queda tambien claro cómo debe entenderse el tan nombrado fundamento "iusnaturalista" de las *Bills of Rights* de 1776. Una comparación con la precursora inmediata, la así llamada *Bill of Rights* del Congreso Continental, en la que aún se apela al derecho natural y la Constitución inglesa y a los *Charters*, muestra que esta *Law of Nature* de 1776 es en realidad sólo una especie de saldo; queda como cuestión abierta cuando con la separación de la madre patria se anula la apelación a la Constitución y al *Charter*». Ciertamente, Vossler descuida que este «saldo» es lo verdaderamente revolucionario: pues, entretanto, del derecho natural clásico han surgido los principios universales del moderno.

[30] En efecto, los elementos esenciales de la teoría iusnáturalista clásica pueden volverse a encontrar en la teoría de Locke. Las controversias que han estallado en la literatura más actual sobre Locke sobre este particular encuentran una equilibrada exposición en W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei Locke*, Frankfurt, 1969. Cfr. también la introducción de Euchner a su edición de los *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt, 1967, en especial pp. 39 ss. Mi interpretación, dejando al margen el tradicionalismo lockeano, se refiere a los elementos del derecho natural «moderno».

bajo en lugar de mediante la agresión y la defensa, por esto, interpreta el derecho fundamental al automantenimiento como un derecho a la propiedad [31]. La deducción de Locke de los derechos humanos es sencilla. En el estado natural, únicamente el trabajo personal para el uso individual confiere un título legal a la propiedad privada. Este derecho natural que, junto con la propiedad, asegura también la vida y la libertad, puede ejercitarlo cada cual inmediatamente y también afirmarlo frente a todos, pues este derecho se acota sin más según sus fuerzas físicas y sus habilidades. La inseguridad, y con ella la necesidad de autoridad estatal, así pues, un motivo para la socialización, surgen en primer lugar con un modo de producción determinado por el mercado; en efecto, este reclama la garantía de la propiedad privada más allá de los bienes determinados y producidos personalmente y para consumo propio, el estado natural se torna insostenible. Los hombres se socializan bajo un gobierno que pueda proteger una propiedad que va más allá de aquella que es posible alcanzar por medio de la *fuerza física* y del poder de disposición inmediatos. Este gobierno debe garantizar una situación jurídica que, preestatal según su sustancia, descanse siempre sobre la base de la propiedad privada, pero que ahora, con las crecientes colisiones de unas propiedades ampliadas hasta la posesión del capital, deberá ser sancionada categóricamente. De este modo, todo posible gobierno se vuelve «entrusted with the condition and for this end, that men might have and secure their properties» [32].

Los derechos naturales a la libertad, a la vida y a la propiedad no quedan suspendidos en el estado social; son sólo, por así decirlo, canjeados por derechos civiles estatalmente sancionados, como si el poder de los particulares ya no fuera suficiente para su imposición [33]. El gobierno debe tener poder para regular legalmente el tráfico de las propiedades privadas entre sí, pero nunca tanto poder como para poder

---

[31] Ya en el estado natural, el hombre adquiere propiedad desde el momento en el que, mediante el trabajo de sus manos, arranca a las cosas del estado previsto por la naturaleza para ellas y se las *apropia*. Por medio de la mezcla con la fuerza del trabajo de los hombres la naturaleza encuentra su determinación en el hecho de que se les convierte en su propiedad. Con esto, la categoría burguesa de trabajo liquida el orden natural clásico, en el que cada cosa revelaba su esencia en el lugar que le era propio. J. Locke, *Two Treatises of Civil Government*, II, cap. V, 27 (versión alemana, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, ed. Euchner, Frankfurt, 1967).

[32] Para esto, cfr. la interpretación de Leo Strauss de Locke, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, 1953.

[33] La frase central afirma: «The obligations of the law of Nature crease not in society, but only in many cases are drawn closer, and have, by human laws, known penalties annexed to them to enforce their observation. Thus the law of Nature stands as an eternal rule to all men, legislators as well as others». J. Locke, *op. cit.*, II, cap. XI, 135. Cfr. en particular la exposición del C. B. Macpherson, *op. cit.*, cap. V.

intervenir sin consentimiento en el derecho de propiedad, incluso de un solo particular, «for this would be no property at all» [34].

Cuando los colonos americanos recurrieron a la autoridad de esta teoría frente a los abusos del Parlamento inglés, estaban tan poco estimulados por la moderna fundamentación de sus exigencias iusnaturalistas hacia una autocomprensión revolucionaria, como por un Locke retroproyectado en el derecho natural clásico. Pues la construcción iusnaturalista de la sociedad burguesa, que estaba implicada en los derechos recibidos de Locke y declarados frente a Inglaterra, tenía, ciertamente, el mero sentido restrictivo de una protección de la esfera autónomo-privada del tráfico social frente a intervenciones estales. Lo poco que *esta* tradición iusnaturalista obliga al conocimiento filosófico a una preparación del acto revolucionario, lo mostró, contra su voluntad, precisamente el escritor que colocaba incansablemente la Revolución americana al mismo nivel que la francesa: Thomas Paine.

En la segunda parte de su libro sobre los derechos humanos, publicada en 1792, Paine repetía la tesis de que la emancipación de América habría tenido menos significado de no haber ido acompañada por una revolución en los principios y en la praxis del gobierno [35]. Sin embargo, esta revolución no tiene nada que ver con el acto político de la realización del derecho natural en el sentido de la construcción de una constitución organizadora de la sociedad general; al contrario, su única meta es la limitación del poder político a un mínimo. El derecho natural no es positivizado por caminos revolucionarios; no alcanza validez subjetivamente por medio de la conciencia de los ciudadanos políticamente actuantes, sino objetivamente por medio de una actividad desenfrenada de las leyes naturales inmanentes a la misma sociedad. Esto es, Paine identifica los derechos naturales de los hombres con las leyes naturales del tráfico de mercancías y del trabajo social. Manifiesta la específica conexión entre Locke y Adam Smith; ve que la economía clásica del siglo XVIII introduce en la base natural de la sociedad las mismas leyes naturales que en el siglo XVII aún eran concebidas como normas del derecho formal: «By the simple operation of constructing Government on the principies of Society *and* the rights of man, every difficulty retires» [36].

En el lugar de la distinción entre estado natural y estado social se ha introducido la de sociedad y Estado. Los límites iusnaturalistas de aquel poder gubernamental que, de acuerdo con Locke, se introducían en el estado social desde el natural, se convierten en leyes de

[34] *Ibid.*, cap. XI, p. 139.
[35] Thomas Paine, *The Rights of Man*, ed. Seldon, London, 1958, p. 151.
[36] *Ibid.*, p. 161.

una sociedad natural que ya no se basa en un contrato. El gobierno, dispuesto y, sobre todo, limitado conforme a la naturaleza, está actualmente «out of society», al igual que antes estaba «out of social compact»; Paine utiliza sinónimamente ambas expresiones. Comparte con la economía clásica de un Adam Smith la convicción de que la sociedad, si es protegida de las intervenciones despóticas del gobierno, se desarrolla como un sistema de división del trabajo, armónicamente surgido de un modo natural, que atañe a las necesidades. La confrontación de las fuerzas espontáneas de la cohesión y autorregulación social con los medios formales coercitivos de un poder gubernamental represivo anticipa un concepto de sociedad que, aprehendida como totalidad, sólo admite al Estado como momento escindido, como particular autonomizado. Ya en su escrito de combate de 1776, comienza señalando enérgicamente los heterogéneos orígenes de *society* y *government* [37]: la sociedad es creada por nuestras necesidades, el Estado por nuestras debilidades. Cualquier estado de la sociedad es benéfico, el Estado, incluso en su mejor constitución, es un mal necesario; pues el mal de la opresión es una consecuencia de la desigualdad política entre amos y siervos y no de la distinción social entre pobres y ricos. Es más, el liberalismo de Paine no teme ni siquiera consecuencias anarquistas: la sociedad, dice en cierta ocasión, comienza a funcionar espontáneamente en el momento en que se suprime el poder gubernamental formal; entonces surge una asociación general y el interés común crea la seguridad universal [38].

La positivación del derecho natural, tan pronto como los *Rights of Man* confluyen con los *Principsles of Society* bajo el nombre común de *Laws of Nature*, no es ningún asunto de revoluciones. Los derechos naturales encuentran su leal correspondencia en las leyes del comercio y del tráfico; los individuos particulares obedecen éstas porque afectan inmediatamente a su interés y no porque el Estado imponga leyes formales bajo amenaza de castigo. Por esto, la praxis de un comercio libre y general garantizará los derechos humanos más rigurosamente que cualquier teoría que, habiéndose convertido en poder político sobre la opinión pública, dicte leyes y positivice así el derecho natural. La filosofía no necesita esforzarse por su realización.

Con todo, los franceses tenían su propia economía política, a partir de la cual podían interpretar la teoría iusnaturalista de su propio Locke, si bien es cierto que esto no podía integrarse en la Asamblea Nacional tan suavemente como lo hicieron estas tradiciones anglosajonas en las manos de un Thomas Paine. No hay lugar a dudas: las *Declarations* americanas han sido en la forma y en la letra el modelo

[37] Th. Paine, *Common Sense*, ed. Adkins, New York, 1953, pp. 4 ss.
[38] *Ibid.*, p. 158.

pra la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen;* y, ciertamente, Lafayette, que fue el primero en presentar un borrador, no era el único diputado que estaba bajo la influencia americana. En cualquier caso, ésta no era tan fuerte como para que el espíritu americano llegara a ser recibido por los franceses; posibilitó de todas maneras, a modo de catalizador, una singular unión entre las teorías, en principio opuestas, de Rousseau y de los fisiócratas. De tal unión surgió otra construcción iusnaturalista de la sociedad burguesa; y ésta inspiró fácticamente a aquellos que actúan políticamente hacia una autocomprensión revolucionaria.

LA PREPARACION DE LAS CONSTRUCCIONES IUSNATURALISTAS RIVALES DE LA SOCIEDAD BURGUESA: ROUSSEAU Y LOS FISIOCRATAS

Después de que el 17 de agosto Mirabeau emitiera un informe para el Comité de los Cinco, que estaba encargado del examen de los proyectos presentados para una Declaración de Derechos Humanos, antes del plenario de la Asamblea Nacional, el diputado Crenier, uno de los partidarios más destacados de Rousseau, junto con Biauzat y el conde Antraigues, abrió la discusión[39]. La Declaración —piensa, aludiendo a los modelos americanos— no debía tener la forma de una sucesión de principios, pues un derecho es el efecto de un contrato y no un principio fundamental del que pudieran deducirse enunciados verdaderos. Ya en sesiones anteriores, Crenier había querido identificar la declaración de derechos humanos con el acto del contrato social. En el estado natural el hombre no es ni amo ni esclavo, no tiene ni deberes ni derechos; la independencia y la autopreservación naturales de cada cual sólo pueden elevarse al derecho natural a la libertad y a la igualdad por medio de un contrato social. La declaración de los derechos humanos es por esto sinónima de la constitución de la voluntad general, a cuya formación contribuyen todos y ante cuyas leyes todos son iguales. En el transcurso ulterior del debate, Démeuniers atacó esta concepción con el notable argumento siguiente: «Este es el sistema de Hobbes, que ha sido desechado por toda Europa»[40].

De hecho, también Rousseau cree —con Hobbes— que la coerción hacia la socialización debe derivarse de un estado de desconfianza universal y de la precaría inseguridad de una lucha competitiva violenta y general. Ciertamente, no es casualidad que esta caracteriza-

---

[39] Para lo siguiente cfr. Schickhardt, *op. cit.*, p. 77, también pp. 63 ss.
[40] *Ibíd.*, p. 81.

ción, expuesta repetidas veces, no ataña ni a aquella fase del estado natural que precede inmediatamente al estado social, ni tampoco —en principio— a aquella otra de la sociedad civilizada de la Francia contemporánea. Pues Rousseau insiste *frente* a Hobbes en que aquel estado regido por el mal natural político, que obliga a la socialización, no queda superado en un estado social despóticamente coercitivo, sino que sobrevive con la competencia de los intereses privados dentro de un inquieto y desgarrado sistema de trabajo dividido y de necesidades multiplicadas. Ciertamente, en Rousseau el contrato social tiene que solucionar el mismo asunto que en Hobbes: el mal natural político de una autoafirmación universal de todos contra todos es tan substancial, que la validez positiva de las normas generales sólo puede ser forzada por medio de un poder absoluto. Pero la total transferencia y la total sumisión prevista en la cláusula del contrato sólo formalmente es la misma. La autoenajenación, que en Hobbes significa el sometimiento masoquista a una coerción autoimpuesta, pero inapelablemente *externa*, menta en Rosseau la transformación de la naturaleza humana corrompida en la persona moral del ciudadano del Estado. Así puede, en efecto, *interiorizarse* el mismo poder soberano, retrotrayéndolo desde una soberanía de príncipe externamente coercitiva hasta una soberanía popular internamente presente. A la vista de la comunidad de sus presuposiciones era consecuente que a Rousseau le parecieran ambas soluciones alternativas radicales. En aquella famosa carta a Mirabeau, el fisiócrata, que data del 26 de julio de 1767, reconoce por lo tanto: *no veo ningún punto intermedio soportable entre la más rigurosa democracia y el hobbessianismo más acabado.*

El diputado Démeuniers aludió manifiestamente a esta relación con objeto de recordar que, en general, los derechos humanos no podían fundamentarse de acuerdo con Hobbes. Este se diferencia de Locke, por cierto, no sólo en la determinación del mal natural fundamental; puesto que el uno ve las armas, el otro el alimento, el vestido y a la vivienda, como los medios primarios de la autopreservación; por esto, la autopreservación; socialmente organizada requiere en un caso un orden coercitivo contra los enemigos externos e internos, en el otro, un orden de propiedad para la protección contra el hambre y la miseria. También la base iusnaturalista del poder estatal es otra; porque los hombres, según Locke, se sobreponen al mal natural económico por medio del trabajo individual *antes* de su socialización, de igual modo que después, por tanto, los derechos de propiedad son, según su substancia, preestatales. Un gobierno sólo debe alejar ciertos riesgos, con objeto de que la forma natural de autopreservación pueda darse tanto mejor. Hobbes, por el contrario, necesita un poder soberano para la liquidación total del estado natural. Pues la obediencia, esto es, el miedo que libera del miedo, es un producto de la socializa-

ción y no procede como el trabajo, esto es, el sufrimiento que devora sufrimiento, de la naturaleza[41]. Por consiguiente, a la voluntad de este soberano no pueden oponerse barreras jurídicas procedentes de una naturaleza *contra* la que él, en efecto, fue construido, al igual que, en Rousseau, no pueden oponerse frente a la soberanía democráticamente invertida y moralmente interiorizada de la voluntad general; pues los derechos naturales se siguen de la naturaleza de esta misma voluntad. De hecho, esto es lo que quiso hacer valer el diputado Crenier. Los ciudadanos no tienen que agradecer libertad e igualdad y, como sus consecuencias, también vida, seguridad y felicidad, al automatismo asegurado por el derecho privado, ya sea este automatismo de derechos naturales, ya sea de leyes de un tráfico social naturalmente surgido. Antes bien, el hecho de que la *volonté générale* no pueda contravenir los principios de libertad e igualdad está exclusivamente fundamentado en su misma estructura, aunque, como *pouvoir souverain,* le está permitido dar y abolir las leyes que quiera, sólo que deben ser *leyes.*

Las convenciones jurídicas, en tanto que actos de la voluntad común, deben tener el carácter de leyes generales; sobre un caso aislado no puede haber una ley. Al mismo tiempo, los súbditos, en cuanto ciudadanos del Estado que son copartícipes en la formación de la voluntad general, sólo se obedecen a ellos mismos y los unos a los otros: «De ello se desprende que el poder soberano —por absoluto, sagrado e inviolable que sea— no transgrede ni puede transgredir los límites de las convenciones del compromiso general; además, toda persona puede disponer completamente de aquello que de su propiedad y de su libertad se le haya dejado por medio de estas convenciones. De tal suerte que el soberano nunca tiene el derecho de poner más carga sobre unos súbditos que sobre otros, porque entonces el asunto se torna particular y, por ello, su poder deja de ser procedente[42]. Comparada con la construcción liberal de los derechos humanos, en el lugar del automatismo material de un derecho natural cumplido por medio de las leyes naturales de la sociedad se coloca el automático formal de la voluntad general que, según su propia naturaleza, no puede chocar ni contra los intereses de la sociedad en su totalidad, ni contra la libertad, aunque fuera de un sólo individuo. Siendo ella misma el único autor de una constitución general que organiza Estado y sociedad, el derecho natural está fundamentado en ella y no en el funcionamiento según leyes propias de un orden preestatal, sea del estado natural o de una sociedad naturalmente surgida. Crenier extrae tales consecuencias. Su proyecto para una Declaración de los derechos humanos sólo

[41] Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte, op. cit.*, p. 261.
[42] J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, II.

comprende nueve enunciados. A la pregunta acerca de cuáles son, entonces, los derechos naturales cuya sola especificación pudiera dar forma al acto de la constitución de un pueblo, responde: el sometimiento exclusivo a leyes generales y la cooperación con la voluntad general de la que emanan éstas en exclusiva. Frente a esto, Mirabeau se muestra partidario de la lista, redactada por el Comité de los Cinco, de los derechos humanos enumerados uno por uno, con la alusión a los principios iusnaturalistas fundamentales formulados por su parte. El orden natural de los fisiócratas parecía dar a la Declaración un fundamento más sólido que la voluntad general de Rousseau. Los partidarios de Rousseau, que eran tan sólo un puñado de diputados, fueron derrotados, junto con su propuesta, sin ninguna esperanza; sobre todo, no influyeron en la forma de la Declaración. Pero en lo que hace a la sustancia, sus argumentos fueron salvados precisamente por sus adversarios inspirados en el derecho natural fisiocrático.

Los fisiócratas, al igual que los economistas ingleses de su tiempo, desconocen la distinción estricta entre estado natural y estado social; la misma sociedad es un trozo de naturaleza y en modo alguno ha surgido por medio de un contrato. Le Mercier habla de una *société naturelle, universelle et tacite,* en la que implícitamente están en vigencia ciertos derechos y deberes. Ésta, tan pronto como la propiedad fundamental se convierte en base de la reproducción, se descompone en distintas *sociétés particulières et conventionelles.* A partir de este momento, el orden en el interior y la seguridad en el exterior tienen que ser protegidos por medio del poder estatal. Con objeto de que el ciclo económico de la sociedad de producción agraria pueda consumarse de acuerdo con la naturaleza, tiene que organizarse la protección de la propiedad básica y el libre ejercicio de los derechos de propiedad en general; de este modo, la sociedad se transforma en una «sociedad política». La conexión vital material está bajo las leyes de la naturaleza física y obedece en su totalidad a un *ordre naturel.* Frente a la concepción liberal de una armonía naturalmente surgida, los fisiócratas están convencidos de que en el estadio evolutivo en el que la agricultura y la organización política se han vuelto necesarias para la reproducción de una vida más dilatada y más rica, las leyes naturales de la sociedad ya no se imponen con la necesidad de un *ordre physique.* Más bien, en el *ordre positif,* y *sobre la base* de conocimiento filosófico y *por medio* de poder político, el *ordre naturel* tiene que ser dominado primeramente y, acto seguido, mantenido despóticamente en su validez. La sociedad política es una creación del Estado dictada por el conocimiento de las leyes naturales del movimiento de la vida material.

Al igual que Locke, Quesnay conceptúa el derecho a la propiedad como el núcleo del derecho natural; y, como es sabido, se anticipó a Adam Smith en la comprensión del «laissez faire», que Le Mercier

celebró como la «gloria de nuestro siglo». El interés general de la sociedad tenía que poderse satisfacer en la libre competencia de los intereses particulares de los propietarios privados. Pero aquí, como en general, los fisiócratas se diferencian de los liberales en el siguiente punto decisivo: la ambicionada armonía no se originaría *naturalmente* a partir del concierto egoísta de intereses *inmediatos*, sino sólo a partir del interés propio *esclarecido* en el marco de un orden natural *estatalmente organizado*. En tanto que los ciudadanos permanezcan turbados en controversias de opinión y no se abran paso hacia la evidencia del orden natural, no podrán liberarse del depravado estado social. Pues sólo un déspota ilustrado que, según la pauta de las máximas naturales, impone el poder soberano con objeto de positivizar el orden iusnaturalista, puede elaborar y estabilizar el orden social natural. Así pues, los fisiócratas coinciden con Rousseau respecto del hecho de que los derechos humanos sólo pueden darse *como* derechos civiles y la libertad sólo *en* el estado social. El orden natural de la sociedad sólo se realiza por medio del poder político, a cuyo efecto éste, a diferencia de Rousseau, procede sobre la base de leyes que han sido obtenidas a partir del conocimiento filosófico de la naturaleza de las cosas mismas.

Entretanto, al tener que elaborarse una Declaración de derechos humanos sobre la base indiscutida de la libertad e igualdad políticas, se ofrecía una singular trabazón de ambas teorías. No quiero afirmar que una relación tal se hubiera elaborado explícitamente en los vestíbulos intelectuales de la Asamblea Nacional. Sin embargo, pueden reconocerse rasgos fundamentales de estas teorías no sólo en frases aisladas de la redacción definitiva de la Declaración; el concepto de una positivación de estos derechos fundamentales fue articulado en la concomitancia inexpresada de ambas tradiciones.

LA RELACION DE ESTADO Y SOCIEDAD EN LAS DOS CONSTRUCCIONES IUSNATURALISTAS

Con objeto de asegurar y producir politicamente el orden natural de la sociedad, el soberano, instruido por un público fisiocráticamente ilustrado, es decir, por la opinión pública, tiene que positivizar los derechos humanos naturales, *ésta era la substancia del despotismo* legal, que pronto cayó en descrédito. Ahora bien, lo que aquí debía acaecer por vía despótica, es lo que en 1798 quiso realizarse democráticamente. El despotismo invertido de la voluntad general pudo taponar *tanto más temprano* la desacreditada brecha del sistema, cuanto más iba desapareciendo la fundamentación propiamente económica del derecho natural fisiocrático; y, en la conciencia filosófica de la época, de esto sólo quedaba *un orden natural que únicamente podía*

cobrar existencia en el marco de una sociedad política, y, entonces, debería realizarse en vez de despóticamente desde arriba, revolucionariamente desde abajo. El abate Sieyès ya había transformado una opinión pública que ilustraba al soberano sobre las leyes naturales en una instancia que un día habría de dictar las leyes al legislador; en el transcurso de la revolución esta instancia se había convertido en el soberano mismo. Considerando lo que debía entenderse por un soberano democrático, el *Contrat social* gozaba entonces de validez canónica. Así, el proyecto de Declaración que Démeunier defendió frente a Crenier, representado por Mirabeau (el del Comité de los Cinco), formulaba en el segundo artículo el contrato de sometimiento casi con las palabras de Rousseau: «Cada individuo pone en común su persona y sus capacidades bajo la dirección suprema de la voluntad general y, al mismo tiempo, la sociedad lo acepta como parte suya» [43]. Y el artículo 6.º de la redacción ratificada acepta esta fórmula con la siguiente sentencia: «La ley es la expresión de la voluntad general». Por otra parte, la Asamblea Nacional no quiso fundamentar los derechos naturales como tales en la naturaleza de la misma voluntad general. Ahora bien, si los derechos del hombre son pretendidos de algún modo y si, con todo, han de ser compatibles con la soberanía de la voluntad general, entonces su fundamento natural sólo puede residir en la misma sociedad. A pesar de que coincidan, hasta en la expresión textual, con los derechos prepolíticos y sólo negativamente operantes de las Declaraciones americanas liberalmente fundamentadas, a pesar de ello, sólo pueden ser considerados como derechos radicalmente políticos. De hecho, así concibieron los fisiócratas el derecho natural y así fue entendido mayoritariamente en la Asamblea Nacional.

De este modo, tampoco ofrece ninguna dificultad la «mezcla» —frecuentemente señalada a propósito de la Declaración francesa— de derechos del hombre, derechos del ciudadano y principios fundamentales del Estado de derecho, el derecho natural se concibe de antemano como derecho social. En el artículo 2.º, el Estado puede ser definido como institución aseguradora para *todos* los derechos del hombre porque estos derechos son considerados implícitamente como derechos de una sociedad políticamente constituida. Así y todo, los tres derechos fundamentales nominalmente enunciados repiten una fórmula que la escuela fisiocrática había recogido como sacramento político: la *liberté*, la *propriété*, la *sûreté*.

El derecho a la seguridad se expresa más tarde, en la Declaración de derechos del 24 de junio de 1793, de un modo tal que aclara el sentido implícito de la construcción iusnaturalista que está en la raíz de

[43] Schikhardt, *op. cit.*, p. 45.

la sociedad burguesa. La seguridad, se dice en el artículo 3.° de esta Declaración, consiste en la protección otorgada *por la sociedad* a cada uno de sus componentes para la conservación de su persona, sus derechos y sus propiedades. Con esto, «la sociedad» es intitulada como el sujeto que organiza la conexión vital de los hombres en su totalidad. No puede entenderse ni como gobierno que, por mandato (y con plenos poderes limitados) de los individuos unidos, sanciona un orden jurídico, ni como la misma unión de estos individuos que se enfrenta con el gobierno como parte contratante. De otro modo no tendría ningún sentido la inversión del postulado fundamental en el artículo 34, a saber: que la opresión de cada particular destruye el orden jurídico en su totalidad; allí, en efecto, se dice: la opresión de cada particular acontece cuando es oprimido el cuerpo de la sociedad. *Corps* social, el concepto de Rousseau, menta, como la *société politique* de los fisiócratas, una constitución general organizada mediante la intitucionalización de los derechos naturales, y que abarca políticamente al Estado y a la sociedad. En esta constitución no penetra ningún estado natural, como es el caso en las concepciones de Locke; esta constitución tampoco descansa en una conexión del tráfico social originada naturalmente, como hubiera correspondido a la concepción de Adam Smith o de Thomas Paine. Esta constitución no pretende ninguna base desde un punto de vista substancial, pues este orden, que la Asamblea Nacional tiene primero que producir políticamente (ciertamente según principios de la naturaleza), no está dado en el estado natural previo a toda política.

Por esto no había ninguna contradicción cuando en 1793, en el catálogo de derechos a la libertad que, según su estructura, fundamentaban una sociedad liberal, se recogieron también derechos, ya sociales, de participación[44]. Sin lugar a dudas, esta construcción pone a la conexión vital social en su totalidad a disposición de una voluntad política, ciertamente ilustrada iusnaturalistamente. Si el derecho a la seguridad impone de nuevo al sujeto general de la sociedad la obligación de garantizar los derechos fundamentales, entonces la sociedad, por su parte, sólo podrá ser garantizada (como recíprocamente complementan los artículos 8.°-23) por medio de la activa «cooperación de todos, para asegurar a cada cual el disfrute y la conservación de sus derechos; esta garantía descansa en la soberanía del pueblo».

En la construcción iusnaturalista liberal, los derechos fundamentales corresponden a las leyes de un tráfico preestatalmente formado, cuya substancia tiene su origen en un estado natural o en una socie-

---

[44] Art. 21: derecho al trabajo y a la previsión de alimentos; art. 22: derecho a la educación escolar pública.

dad naturalmente surgida, y que permanece intacto también en el marco de un orden político; más aún, el orden político tiene exclusivamente la finalidad de conservarlo. Bajo estas circunstancias es suficiente encomendar a un gobierno el mandato, revocable, de sancionar los derechos naturales. Los miembros de la sociedad se reservan la libertad de instituir un gobierno y de comprobar si trabaja de un modo digno de crédito. Este es el único acto de formación política de la voluntad, acto que la Declaración americana de Independencia define en la forma de un «consentimiento de los gobernados» *(consent of the governed)*. Se ahorra el recurso ininterrumpido a una ratificación continuada de la formación política de la voluntad. Esta «activa cooperación de todos» *(l'action de tous)*, fundamentada por Rousseau en la soberanía del pueblo, se torna exigible, en primer lugar, tan sólo cuando la institucionalización de los derechos fundamentales no necesita conservar meramente una substancia preestatal, sino que tiene que crear, imponer y mantener conforme a derecho (como siempre, según principios de la misma naturaleza) una constitución general organizada en contra del depravado tráfico social. Para ello requiere un poder político omnipotente y, por consiguiente, la integración democrática de este poder en una voluntad política constantemente presente.

No se trata de que *una* concepción reconociera el principio democrático y la *otra* lo negara. Ambas concepciones no se diferencian primariamente por lo que se refiere a la organización del poder estatal, sino por la interpretación de la relación entre Estado y sociedad. Jefferson sólo puede representarse una radicalización de la democracia de tal modo que el dominio de la opinión pública *(Lockes Law of Opinion)* hiciera totalmente superfluo un gobierno basado en leyes formales: «Public opinion is in the place of law and restrains morals as powerfully as laws ever did anywhere»[45]. Jefferson no sólo antepone un estado con periódicos pero sin gobierno a un gobierno sin periódicos, sino que incluso está convencido de que un estado tal realizaría la democracia por vez primera. Junto a las leyes formales, el poder estatal represivo como tal podría perecer tan pronto como la sociedad se organizara a sí misma. Frente a éste, Sieyès no puede concebir una opinión pública democráticamente entronizada de otro modo que como soberana de una máquina legisladora; también los jacobinos, como disciplinados alumnos de Rousseau, entienden todavía la democracia en su forma más radical, de un modo tal que la voluntad general ejerce su soberanía por medio de leyes formales y generales. Los franceses no toman en consideración una base natural de la sociedad separada del Estado; la liberación de una esfera del tráfico mer-

[45] Th. Jefferson, en una carta a E. Carrington del 16 de enero de 1787.

cantil y del trabajo social frente al intervencionismo estatal tiene que realizarse y afirmarse —tal y como ellos piensan— *políticamente en* el marco de una constitución general que también abarque siempre a la sociedad.

De esta específica diferencia entre las construcciones iusnaturalistas de la sociedad burguesa dominantes en América y en Francia, se sigue necesariamente una interpretación distinta de la tarea revolucionaria: positivizar el derecho natural y realizar la democracia. El mismo acto revolucionario no puede tener idéntico sentido cuando allí se trata de liberar las fuerzas espontáneas de la autorregulación en consonancia con el derecho natural, y aquí, por el contrario, de instituir primeramente una constitución general iusnaturalista contra una sociedad depravada y una naturaleza humana corrompida. Allí se proclamó el poder revolucionario con objeto de restringir un poder despóticamente desencadenado, aquí, para la construcción de un orden natural que no puede contar con la complacencia de una base natural. Allí la revolución puede dejar que el inquebrantable egoísmo de los intereses naturales trabaje para ella, aquí tiene que movilizar estímulos morales.

LA AUTOCOMPRENSION REVOLUCIONARIA EN LA FRANCIA JACOBINA Y EN LA AMERICA DE JEFFERSON: ROBESPIERRE Y PAINE

Rousseau ya lo había concebido de este modo: la transformación del hombre natural, que es apropiado para la vida aislada y autárquica, en un ciudadano del Estado apto para la pacífica cooperación, sólo era pensable como conversión. Por tanto, el contrato social postula la desnaturalización de la existencia naturalmente surgida en una existencia moral; es un acto moral por antonomasia. Por esto, Rousseau sólo considera posible una constitución según los principios del *Contrat Social* en pequeños pueblos, que se encuentren en un estadio evolutivo primitivo; por ejemplo, en Córcega, donde comercio e industria apenas si están desarrollados, donde la propiedad está distribuida equitativamente y por doquier, donde dominan costumbres puras y sencillas[46]. Para los grandes Estados con un nivel de civilización avanzado no tomaba en consideración una transformación republicana. Su teoría no era revolucionaria, sino que primeramente debía de interpretarse revolucionariamente. Los discípulos no respetaron los límites trazados por el mismo maestro en la utilización de su modelo; ellos también querían llevar a cabo, revolucionariamente,

[46] Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, 2.ª ed., Neuwied, 1965.

una constitución republicana para una sociedad desarrollada y en el seno de un gran Estado, o más exactamente: llevar a término, de acuerdo con este plan, la revolución que había estallado.

Robespierre fue el primero en tener consciencia teórica de la dificultad inmanente que emanaba de ello. Puesto que se atiene al principio de que el establecimiento del derecho natural por medio del poder asegurador de la libertad y de la igualdad de un soberano internamente coercitivo sólo es posible gracias a la virtud y no al interés, por esto, el problema de una culminación con éxito de la revolución se le plantea de la siguiente forma: ¿cómo puede prender en la masa de la población un sentimiento virtuoso? «La sociedad realizaría su obra maestra si, en relación a los aspectos morales del hombre, creara un rápido instinto que, sin el apoyo ulterior del pensamiento, le llevara a realizar el bien y a evitar el mal»[47]. A finales del siglo cuyas energías espirituales habían sido utilizadas sobre todas las cosas para el desenmascaramiento del engaño sacerdotal, Robespierre se ve obligado, con objeto de producir una virtud que ya no nacía por sí misma del suelo de un pueblo íntegro, a una cuestionable restauración de la fe racionalista en Dios. Por mor del Estado, quiere decretar el cuasi-clerical culto al «Ser Supremo»; a este respecto, Robespierre no tiene dudas acerca del carácter de originalidad imitada: «La idea del Ser Supremo y de la inmortalidad del alma es una constante apelación a la justicia; por ello es, pues, social y republicana»[48]. El mito político de Sorel es anticipado en el nuevo culto y en sus festividades nacionales, entra en escena la fraternidad y bien pronto se producen sentimientos que hacen justicia a la revolución a la sombra de la guillotina[49]. Por el contrario, Thomas Paine (por cuyo intermedio patriotas franceses habían hecho entrega pocos años antes de la llave de la Bastilla a George Washington) no necesitaba dar cabida en su cálculo sobre la revolución ni a la virtud, ni a una virtud forzada por manipulación y, finalmente, por terror: cualquier mejora efectiva de las condiciones de vida debe conseguirse, subraya, por medio del interés personal de todos los particulares[50].

Esta frase se encuentra en los *Rights of Man* que, entretanto, según sabemos por las cartas de Jefferson a Paine, se habían convertido en *Textbook* de los republicanos, mientras que los federalistas se atenían a los escritos de Burke. En USA la escena había cambiado. También aquí los espíritus se dividían frente a la Revolución Francesa. Sólo

---

[47] Robespierre, *Reden, op. cit.*, p. 322.
[48] *Op. cit.*, p. 358.
[49] Cfr. la exposición de P. Bertaux sobre la nueva religión y su culto: *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt, 1969, pp. 64 ss.
[50] Th. Paine, *The Rights of Man, op. cit.*, p. 215.

ahora se importa desde Europa la ideología de la guerra civil, lo que muestra lo poco que la emancipación había conocido frentes de guerra civil en sentido estricto. Jefferson, que regresó de Francia en el punto álgido de la Revolución, interpreta los acontecimientos de 1776 con las categorías articuladas en 1789 y establece la Organización republicana contra el gobierno. Toman parte en ella los grandes representantes de la independencia americana, cuya ambivalente actitud frente a la Revolución Francesa delata con excesiva claridad lo poco que habían comprendido su antigua apelación al derecho natural, lo poco que habían comprendido la fundamentación universal del Estado de derecho como una ruptura revolucionaria con el derecho natural clásico y con los derechos históricos de la tradición inglesa[51].

Por otra parte, la interpretación revolucionaria de sus adversarios no era en modo alguno tan *sólo* retroproyección. Así como el modelo americano había actuado catalizadoramente a propósito de la autocomprensión francesa, así también podían ahora los americanos aprehender más claramente, en el espejo de la guerra civil francesa, lo revolucionario de su propia fundación del Estado. De hecho, la conciencia de una revolución americana sólo se formó y consolidó —en la imagen tradicional aun obligada hoy en día— con la elección de Jefferson como presidente (por lo que se la llamó «Revolution of 1800»). En tal imagen se conservan los rasgos de una revolución que descienden genuinamente de la tradición iusnaturalista anglosajona y que no pueden ser confundidos con la autocomprensión revolucionaria del continente europeo. La revolución de la que en 1974 Robespierre pregonó ante la Asamblea Nacional que una de sus mitades ya estaba realizada, pero que todavía se tenía que completar la otra, la revolución, pues, cuya culminación concibe él como realización de la filosofía[52], no es la misma que aquella revolución cuyo concepto desarrolló Thomas Paine tan eficazmente para la América republicana.

Paine contrapone los Estados tradicionales con los nuevos sistemas de dominación, iusnaturalistamente fundamentados; mientras que aquéllos han surgido por puro poder, normalmente por medio de conquistas, estos descansan simultáneamente en las leyes de una sociedad separada del Estado y en los derechos de los hombres que, como miembros de la sociedad, delegan en el gobierno la salvaguardia de los asuntos comunes, pero no se incorporan ellos mismos al Estado. Por consiguiente, una revolución en sentido estricto tiene la tarea de derribar aquellos *governments out of power* y de erigir en su lugar *governments out of society*, más exactamente: dejarlos surgir. En efecto, basta con suprimir el poder represivo para que los principios de

[51] Cfr. O. Vossler, *Amerikanische Revolutionsideale...*, *op. cit.*, pp. 149 ss.
[52] Robespierre, *op. cit.*, p. 322.

la sociedad alcancen eficacia y produzcan un gobierno que sirva al desarrollo espontáneo de «sociedad, civilización y comercio». Estos *principios* se imponen a los intereses de los hombres privados dejados en libertad con la misma fuerza natural con la que lo hacen las leyes naturales en los instintos de los animales. Paine realiza una reflexión que demuestra que él no cree capaz a la acción revolucionaria como tal de la positivación del derecho natural, en tanto que en tal positivación tiene que realizarse una construcción iusnaturalista abstractamente proyectada de la sociedad burguesa: «Es posible que un individuo elabore un sistema de principios según los cuales pueda erigirse un Estado sobre cualquier territorio que se desee. Esto no es más que una operación de la mente... la actuación sobre la base de tales principios y su aplicación a las numerosas y variadas circunstancias de una nación, a la agricultura y a la manufactura, al comercio y a la industria, requiere otro tipo de conocimientos. Estos sólo pueden surgir a partir de las distintas partes de la misma sociedad; se trata de un conjunto de experiencias prácticas de las que no dispone ningún individuo particular»[53]. En el mejor de los casos, la revolución puede apartar obstáculos; su apelación a los derechos naturales se legitima tan sólo por la esperanza de que les correspondan leyes naturales de la sociedad. Más aún, Paine llega incluso a la conclusión de que, también viceversa, tan pronto como la esfera del tráfico de mercancías y del trabajo alcanza autonomía, un Estado no puede oponer resistencia a la acción revolucionaria según principios del derecho natural. Una emancipación de la sociedad puede preceder tanto a la revolución del Estado, como también puede ser puesta en marcha por la revolución: «Si se dejara funcionar al comercio con la mayor libertad de juego posible... entonces produciría una revolución en las constituciones estatales no evolucionadas»[54]. Así como la supresión revolucionaria del poder político era en Francia el requisito para que el mercado se hiciera cargo de un modo liberal de las leyes inmanentes del tráfico comercial, así también una constitución económica liberal puede desencadenar procesos sociales que tengan como consecuencia una revolución política»[55].

---

[53] Trad. de Th. Paine, *The Rights of Man*, *op. cit.*, p. 175.

[54] *Ibid.*, p. 215.

[55] H. Arendt ofrece una interpretación caprichosa de las relaciones entre la Revolución Francesa y la Americana: *Über die Revolution*, München, 1965. Cfr. a este respecto mi crítica, «Die Geschichte von den zwei Revolutionen», en *Merkur*, 218, 1966, pp. 479 ss.

LA CRITICA MARXISTA AL DERECHO NATURAL LIBERAL Y UN CONCEPTO DIALECTICO DE LA REVOLUCION BURGUESA

Con este punto culminante que la autocomprensión liberal de la revolución burguesa alcanza en Thomas Paine, puede enlazar de modo inmediato, dos generaciones más tarde, la interpretación marxista. Marx, en efecto, no concibe el Estado de derecho burgués de otro modo a como éste se había entendido a sí mismo —de un modo liberal—: «Al emanciparse la propiedad privada de la comunidad, el Estado ha adquirido una peculiar existencia al lado y fuera de la sociedad burguesa; no es otra cosa que la forma de organización que los burgueses se dan necesariamente, tanto hacia dentro como hacia afuera, para la garantía recíproca de sus propiedades e intereses... El ejemplo más perfecto de Estado moderno es Norteamérica»[56]. El Estado, por consiguiente, puede ser concebido como garante de un contrato de todos los miembros de la sociedad sobre aquellas condiciones «dentro de las cuales los individuos poseen el usufructo de la contingencia. Este derecho a poder deleitarse con lo contingente dentro de los márgenes de ciertas condiciones sin ser molestado, era llamado hasta ahora libertad personal»[57]. Ahora bien, esta misma construcción iusnaturalista liberal había considerado a la economía política como la piedra *de toque de su verdad: las leyes naturales de la sociedad debían cumplir* las promesas de los derechos naturales del hombre. Si, por consiguiente, Marx pudiera probar ahora a la economía política que el libre tráfico recíproco de las propiedades privadas excluye necesariamente la igualdad de oportunidades de disfrute de autonomía personal para todos los individuos, entonces, al mismo tiempo, habría alcanzado la prueba de que la pretendida justicia tenía que permanecer recusada económicamente en las leyes formales y generales de la ordenación jurídica privada burguesa. En tal caso, el interés de los burgueses no puede identificarse por más tiempo con el de todos los ciudadanos; precisamente las leyes generales en las que se expresa el derecho formal, sólo hacen valer el interés particular de una clase: «Los individuos dominantes bajo estas relaciones deben... dar a su voluntad, condicionada por estas relaciones determinadas, una expresión general como voluntad estatal, como ley... Su dominio personal debe constituirse al mismo tiempo como un dominio promediado. Su poder personal descansa sobre condiciones de vida que se desarrollan como comunes a muchos y cuya subsistencia, en tanto que dominantes, tiene que afirmar frente a otros y, al mismo tiempo, como váli-

---

[56] Marx/Engels, *Werke*, vol. III, Berlín, 1959, p. 62.
[57] *Ibid.*, p. 75.

das pra todos. La expresión de esta voluntad condicionada por sus intereses comunes es la ley. Precisamente la imposición de los individuos recíprocamente independientes y de sus propias voluntades, imposición que, sobre esta base, es necesariamente egoísta en sus relaciones mutuas, es lo que hace necesaria, en la ley y en el derecho, la abnegación. Abnegación en caso excepcional, autoafirmación de sus intereses en caso normal» [58].

Puesto que el Estado, en los intereses de los propietarios privados, no sirve al interés de la sociedad en su totalidad, por esto, sigue siendo un instrumento de dominación; el poder represivo no puede perecer, ni puede revertir en una sociedad que se regule espontáneamente. Para conceptualizar polémicamente la revolución burguesa Marx sólo necesita confrontar las expectativas de la construcción iusnaturalista liberal de la sociedad burguesa con las tendencias evolutivas de esta misma sociedad. Puesto que esta misma revolución se había formado filosóficamente un concepto de sí, sus críticos podían tomarle la palabra económicamente. La sorprendente unión de filosofía y economía no es ninguna particularidad de los *Manuscritos de París;* ya había sido anticipada en la autocomprensión filosófica de la revolución burguesa.

En consonancia con la terminología de la filosofía del derecho hegeliana, Marx concibe la revolución burguesa como la emancipación de los ciudadanos, pero no de los hombres: reconocidos ante la ley como personas jurídicas libres e iguales, están, al mismo tiempo, puestos en las manos de las relaciones, naturalmente surgidas, de una sociedad de cambio dejada en libertad. «El hombre en tanto que es miembro de la sociedad burguesa, el hombre apolítico, aparece necesriamente como el hombre natural. Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels,* pues la actividad autoconsciente se concentra en el acto político. El hombre egoísta es el resultado pasivo y meramente encontrado por la sociedad disuelta...

La revolución política descompone la vida burguesa en sus partes integrantes, sin revolucionar estas mismas partes integrantes, y sin someterlas a crítica. En relación con la sociedad burguesa, con el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, se comporta como con el fundamento de su existencia, como con una presuposición última, por consiguiente, como con su base natural» [59]. El concepto polémico de una emancipación meramente política que, con todo, es reconocida «como un gran progreso» [60], se vuelve críticamente contra la presuposición central de la tradición iusnaturalista

---

[58] *Ibid.*, pp. 311 ss.

[59] Marx/Engels, vol. I, Berlín, 1958, p. 369.

[60] *Ibid.*, p. 356.

anglosajona. Ciertamente, Marx nunca diferenció textualmente esta tradición de la construcción rival, que se remonta a Rousseau y a los fisiócratas, construcción que no conoce ninguna separación fundamental entre derechos del hombre y del ciudadano, entre derechos fundamentales preestatales y estatales. Por esto, tiene que seguir siendo un enigma para él «el que un pueblo que apenas comienza a liberarse... proclame solemnemente la justificación del hombre egoísta, separado de sus semejantes y de la comunidad *(Déclaration* de 1791), es más, que se repita esta proclamación en un momento... en el que el sacrificio de todos los intereses de la sociedad burguesa estaba a la orden del día y en el que el egoísmo debería ser castigado como un crimen *(Déclaration* de 1793)»[61].

Como hemos señalado, la tradición iusnaturalista liberal tampoco habría podido fundamentar la autocomprensión de la Revolución Francesa. Esta había puesto en su raíz, más bien, la idea de una sociedad política, de una organización abarcadora de Estado y sociedad. Sin saberlo, el mismo Marx se instala en esta tradición, enlaza con su concepto de revolución, ciertamente con un nuevo contenido. Mientras que la revolución política había emancipado jurídicamente a los ciudadanos, una futura revolución proletaria deberá emancipar socialmente a los hombres. Marx, como es sabido, entendió la revuelta de París del 25 de junio de 1848 como el presagio de una revolución proletaria semejante; la comparaba con el estallido de la revolución de febrero del mismo año de acuerdo con la siguiente fórmula: «Revolución, después de junio, significaba: transformación de la sociedad de la forma de Estado»[62]. El proletariado tiene que utilizar su dominio políticamente alcanzado para organizar también, en una revolución desde arriba («por medio de intervenciones despóticas en las relaciones burguesas de producción»), la base social natural del Estado políticamente revolucionado por la burguesía. Ciertamente, aquí ya no se trata de la positivación del derecho natural; esta revolución confía más bien en el cumplimiento de una justicia retrotraída dialécticamente a la Historia Natural. En el marco de una Historia Universal descifrada como contexto de culpa, Hegel había sacrificado el derecho natural abstracto a una —así le parecía a él— más viva judicatura del destino. Por esto, a aquella sentencia favorablemente acogida, a saber: que la revolución había recibido de la filosofía su primer

[61] *Ibid.*, p. 366.

[62] Marx/Engels, vol. VII, Berlín, 1969, p. 35. Al golpe de mano de Napoleón III —al que Marx dedicó bajo el título *Der 18 Brumaire des Louis Bonaparte* un estudio aparte— lo caracteriza Marx con la siguiente frase: «En lugar de que la misma sociedad hubiera conquistado un nuevo contenido, parece sólo que el Estado retrocede a su forma más antigua, al dominio descarado y simple del sable y la cogulla». *Werke*, vol. VIII, Berlín, 1969, p. 118.

estímulo, añadió al momento la siguiente limitación: «Pero esta filosofía es sólo, por lo pronto, un pensar abstracto, no un conceptualizar concreto de la verdad absoluta, lo que es una diferencia inconmensurable». Marx, yendo más allá, desacreditó tan eficazmente para el marxismo, por medio de la crítica ideológica el Estado de derecho burgués, la idea de la legalidad misma, y, por medio de la disolución sociológica de la base de los derechos naturales, la intención del derecho natural como tal, que, desde entonces, se soltó la pinza que mantenía juntos derecho natural *y* revolución. Los partidos de una guerra civil internacionalizada dividieron el legado de un modo fatalmente unívoco: una parte recibió la herencia de la revolución, la otra, la ideología del derecho natural.

LOS DERECHOS FUNDAMENTALES COMO PRINCIPIOS DE UN ORDEN JURIDICO GENERAL SOCIO-ESTATAL

En las democracias de masas socio-estatales de una sociedad burguesa altamente industrializada y altamente organizada burocráticamente, los derechos humanos y civiles vigentes tienen una posición particularmente ambivalente. Tres momentos son característicos en esta dirección:

1. Por un lado, las garantías jurídicas básicas son el fundamento reconocido de la estabilidad jurídicamente ordenada, de un orden en el cual tienen que legitimarse el ejercicio de la autoridad, la ejecución del poder y el equilibrio de fuerza. Por otro lado, el mismo derecho natural carece de aquella obligatoria justificación filosófica. Ciertamente, los profesores de derecho y los que lo ejercen recurren de hecho a tradiciones iusnaturalistas, sea de observancia cristiana, sea de observancia racionalista; pero los sistemas alegados no son sólo controvertidos, no sólo no pierden su credibilidad por el pluralismo de los intentos de fundamentación, sino que, en general, permanecen por debajo del nivel de la filosofía contemporánea. Así por ejemplo, la ética axiológica material de Scheler y de Hartmann en modo alguno pertenece al correspondiente «acervo filosófico», si es que se puede hablar, en general, de ello.
2. Además, a la aún predominante interpretación liberal del catálogo de derechos fundamentales, se le ha sustraído ampliamente la base social. A consecuencia de aquellas tendencias operantes desde el último cuarto del siglo XIX hacia el entrelazamiento de Estado y sociedad, la esfera del tráfico mercantil y del trabajo social ha sido sustraída de la autonomía de los hombres privados en la misma medida en la que el Estado adoptaba tareas intervencionistas. El Estado social ya no pretende el orden de propiedad y el ciclo económico ge-

neral como base natural; se han suprimido, para una sociedad despolitizada, las presuposiciones económicas. Por consiguiente, la separación clásica entre derechos del hombre y del ciudadano y la estricta diferenciación del derecho privado frente al público han perdido su fundamento, al cual habían aludido, en otros tiempos, desde una perspectiva liberal[63].

3. Finalmente, el incremento de funciones del Estado social ha conducido a que legisladores, gobierno y administración, así como partidos y organizaciones que participan informalmente en la influencia y ejercicio del dominio político, preparen sus decisiones por medio del análisis científico de los hechos sociales. En la medida en que la actividad de un Estado liberal estaba esencialmente limitada, en lo interno, al mantenimiento y formación de un orden jurídico privado, fijado principalmente por medio de derechos fundamentales, en esta medida, la actuación política seguía siendo «práctica»: en todo caso, se requería recurrir a la comprensión jurídica de la cosa. Hoy en día, por el contrario, se han vuelto imprescindibles las instrucciones obtenidas por medio de la comprensión técnico-social de la cosa. Esto tiene como consecuencia una específica cientifización de la praxis estatal: las ciencias sociales a las que ahora se recurre ya no proceden hermenéuticamente, sino que lo hacen analíticamente. Pueden dar recomendaciones técnicas para la organización de los medios adecuados, pero no orientar normativamente sobre los mismos fines; se abstienen estrictamente de ofrecer una ilustración sobre las necesidades prácticas en situaciones dadas, sobre la selección de fines, la prioridad de metas y la utilización de normas.

Ambos momentos, las normas fundamentales del actuar político, que ya no son capaces de una legitimación científica, y los métodos científicamente racionalizados de disposición técnica sobre procesos sociales, que, como tales, carecen de orientación práctica, se han separado abstractamente uno del otro. La conexión teórica entre los dos momentos, que siempre había estado dada en la tradición de las teorías del derecho natural y de la sociedad natural —desde Hobbes y Locke hasta Marx—, se ha roto; no pueden sustituirla una adaptación positivista o un dirigismo de la visión del mundo[64].

Si se tiene presente este punto de vista, a partir de nuestra comparación histórica entre las dos construcciones iusnaturalistas rivales, se ofrecen también algunas conclusiones para un análisis sistemático

[63] Cfr. U. K. Preuss, *Zum staatsrechtlichen Begriff des Öffentlichen*, Stuttgart, 1969, en especial cap. III.

[64] Cfr. mi ensayo, «Verwissenschaftliche Politik und öffentliche Meinung», en *Technik und Wissenshaft als "Ideologie"*, Frankfurt, 1968.

de los derechos fundamentales bajo relaciones actuales. Pues lo que entonces, a finales del siglo XVIII, era una diferencia de interpretación se convierte, bajo las transformadas condiciones sociales, en una diferencia en el proceso vital de la misma constitución política. En efecto, si se consideran los derechos fundamentales a lo largo de la fase liberal sólo desde la perspectiva de su función sociológica, surge entonces la misma imagen tanto para América como para Europa. Estos derechos garantizan la sociedad como esfera de autonomía privada; frente a ella, un poder público limitado a pocas tareas centrales; y, por así decirlo, entre ambos, *el ámbito de los hombres privados reunidos como público* que, en tanto que ciudadanos del Estado, concilian a este último con las necesidades de la sociedad burguesa[65]. En consecuencia, cabe interpretar los derechos del hombre de un modo liberal: rechazan las injerencias y abusos estatales en los recintos que deberían quedar esencialmente reservados a los hombres particulares ligados a las reglas generales del tráfico jurídico. Pero *igual de bien* cabe también *interpretarlos* como principios de una constitución que organice Estado y sociedad simultáneamente: los derechos fundamentales en modo alguno actuaban sólo «limitando», pues sobre la base para la que aquellas constituciones fueron concebidas, debían llegar a ser eficaces como garantes positivos de una igual participación de oportunidades en el proceso de producción tanto de riquezas sociales como también de opinión pública. En armonía con una sociedad comercial —como también la presuponía la Asamblea Nacional junto con los fisiócratas—, la igual concesión de oportunidades de participación en las recompensas sociales (sobre el mercado) y una intervención en las disposiciones políticas (en la opinión pública) sólo era alcanzable indirectamente por medio de la garantía de libertades y seguridades frente al poder concentrado en el Estado; y la repercusión positiva, por consiguiente, sólo era alcanzable por el camino de un efecto negativo de los derechos fundamentales.

Por aquel entonces, las funciones objetivas del derecho natural positivizado eran indiferentes frente a las dos interpretaciones dominantes. Pero, entretanto, en virtud de un cambio de función y sobre una base social transformada, perdieron esta indiferencia. En la sociedad industrializada socio-estatalmente constituida ya no cabe la ficción del carácter prepolítico de los derechos subjetivos de libertad; la fundamental distinción entre derechos del hombre y del ciudadano, que ya faltaba en las Declaraciones francesas, no es sostenible por más tiempo. Nadie puede esperar ya que la ejecución positiva de los derechos fundamentales negativamente actuantes acontezca «automá-

[65] Este asunto lo he tratado en otra ocasión, cfr. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 5.ª ed., Neuwied, 1971.

ticamente». Puesto que la delimitación de ámbitos al margen del Estado ya no era remunerada por las leyes naturales inmanentes a la sociedad con una (aunque aproximada) oportunidad de igual participación en las recompensas sociales y en las disposiciones políticas, por esto, no sólo se han añadido derechos sociales fundamentales y reservas complementarias, sino que, más bien, los mismos derechos del hombre ya no pueden ser interpretados sino como derechos políticos. Como Ernst Rudolf Huber ha demostrado ya a propósito de la constitución de Weimar, los derechos fundamentales, que en otro tiempo fueron concebidos de un modo liberal como reconocimiento de un ámbito autónomo privado y no como atribución de la libertad natural —principalmente extraestatal—, ahora sólo pueden derivar su sentido específico a partir de la conexión de los principios objetivos de un orden jurídico general que abarque al Estado y a la sociedad[66].

Así pues, aquello que ya no puede garantizarse indirectamente por medio de la delimitación, requiere la garantía positiva: la participación en las producciones sociales y la intervención en las organizaciones de la opinión pública política[67]. El grupo de derechos fundamentales que, junto con la garantía institucional de la propiedad como su núcleo, sancionan las libertades fundamentales del derecho privado y que también garantizan la libre elección de profesión, de puesto de trabajo y de educación, adoptan en parte el carácter de derechos de participación y en parte son limitados por otras garantías socio-estatales. Aquel otro grupo de derechos fundamentales que garantizan una opinión pública políticamente actuante, también se transforma funcionalmente en una garantía positiva de participación y se complementa por medio de principios jurídicos para la organización de los medios de comunicación de masas, de los partidos y de los consorcios públicos. Incluso los derechos fundamentales que garantizan la integridad de la intimidad familiar y el *status* de libertad personal,

---

[66] «Los derechos fundamentales clásicos acuñados en el espíritu liberal transformaron su sentido bajo la influencia de un nuevo devenir estatal, incluso allí donde todavía revestían la forma antigua. En gran parte se convirtieron en principios jurídicos generales, en garantías de institutos de derechos y en garantías organizativas y corporativas. Incluso allí donde según su forma jurídica seguían siendo verdaderos derechos de libertad, la libertad que en ellos se reconoce está tan fuertemente limitada y descompuesta que sólo con reservas podrán ser designados como derechos de libertad "liberales".» E. R. Huber, «Bedeutungswandel der Grundrechte», en *Archiv des offentl. Rechts,* 23, 1933, p. 79. Huber deduce de este correcto análisis la evolución hacia un Estado de derecho nacional de cuño fascista. Ignora, pues, que el Estado social, precisamente *en cuanto continuador de la tradición jurídica del Estado liberal,* se ve forzado a transformar los derechos fundamentales en su funcionalidad. Para la posición actual de Huber, cfr. *Rechtsstaat und Sozialstaatlichkeit in der modernen Industriegesellschaft,* Oldenburg, 1962.

[67] Para la discusión jurídica, E. Forsthoff (ed.), *Rechstsstaatlichkeit Sozialstaatlichkeit,* Darmstadt, 1968.

pierden, en conexión con un derecho materialmente interpretado sobre el libre desarrollo de la personalidad, aquel carácter meramente negativo, del cual representaban el prototipo en el tránsito de los más antiguos derechos de libertad corporativos a los burgueses[68].

Finalmente, un tercer efecto de los derechos fundamentales queda también legitimado en virtud del hecho de que, en la sociedad industrialmente desarrollada, la autonomía privada sólo puede mantenerse y asegurarse conforme al derecho en tanto que es un derivado de una constitución política general. Los derechos sociales (o socio-estatalmente transformados en su funcionalidad) a la libertad, a la propiedad y a la seguridad, ya no se fundan en un tráfico jurídico estabilizado naturalmente por medio de los intereses del libre tráfico de mercancías; descansan más bien en una integración, en cada caso a realizar democráticamente, de los intereses de todas las organizaciones que actúan con referencia al Estado y que, a su vez, están controladas por medio de una opinión pública tanto interna como externa.

Las normas jurídicas fundamentales, a las cuales también está obligada una praxis socio-estatal, se comportan dialécticamente en relación con las construcciones iusnaturalistas en las cuales fueron legitimadas antiguamente. Estas son retenidas inflexiblemente en su intención originaria, pero al mismo tiempo son transformadas en su funcionalidad en atención a las condiciones sociales bajo las cuales tienen que realizarse en la actualidad. Precisamente la vinculación liberal de las construcciones iusnaturalistas con la economía política de la burguesía ha suscitado a una crítica sociológica que enseña que no podemos separar el derecho formal de la conexión concreta de intereses sociales e ideas históricas, fundamentándolo paralelamente, bien ontológicamente, bien filosófico-trascendentalmente bien antropológicamente en la naturaleza (la naturaleza del mundo, de la conciencia o del hombre); una intelección que el Hegel de Jena ya había anticipado al Marx de los Anales franco-alemanes. Ciertamente, no concebimos históricamente los derechos fundamentales a partir de la conexión vital social con objeto de desacreditarlos como pura ideología, sino precisamente para impedir que las ideas, una vez que se les ha retirado la base viva, pierdan su sentido y, acto seguido, justifiquen aquello de lo que antiguamente tenían que absolver a los hombres: el poder substancialmente insoluble del dominio político y de la fuerza social que ni puede ni quiere legitimarse a partir de fines públicamente discutidos y racionalmente demostrables. La misma relación dialéctica también se presenta, invertida, de este modo: que, por una parte, el sentido revolucionario del derecho natural moderno no se deja reducir, sin más ni más, a la conexión de intereses sociales, pero

[68] Cfr. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, *op. cit.*, pp. 247 ss.

que, por otra parte, no se trata de salvar la idea, que va más allá de la ideología burguesa, del derecho natural, sino de realizarla seriamente por medio de una interpretación a partir de las relaciones sociales concretas, relaciones cuyas estructuras naturalmente surgidas sólo pueden ser superadas en las normas de una constitución general fijada por el derecho fundamental de una sociedad política, en la medida en que también alcancen validez en el interior de esta última [69].

Podemos recurrir a la construcción iusnaturalista de la Asamblea Nacional francesa —inspirada en la misma medida por Rousseau y por los fisiócratas—, en la medida en que en ella los derechos fundamentales fueron concebidos como principios de constitución *política* que, junto con el Estado, abarcaba también a la sociedad. Pero sólo porque se creía poder vindicar la naturalidad de un orden jurídico tal y la de sus principios, sólo por esto, *tenía que imponerse* este orden de una vez por todas contra una sociedad depravada, por medio de un acto revolucionario. Una ambigüedad fundamental del concepto fisiocrático de naturaleza favoreció esta autocomprensión revolucionaria: naturales se llamaba, en efecto, a las leyes inmanentes de una sociedad burguesa emancipada del Estado; pero, al mismo tiempo, estas leyes estaban necesitadas de una normatividad jurídica y de una imposición despóticamente revolucionaria, pues las leyes naturales de la sociedad no operan con inviolabilidad física, sino que primero tienen que ser llevadas políticamente a dominio contra la corrupción de la naturaleza humana. Frente a esto, la interpretación liberal había adivinado la razón de la naturalidad de la sociedad comercial emancipada. Como base natural de un Estado liberal, esta quería ser dejada en libertad por el poder político; pero ella misma sólo pasaría a formar parte de una constitución política general cuando los hombres privados, en tanto ciudadanos del Estado, pudieran influenciar políticamente y poner fundamentalmente bajo control, en ámbitos cada vez más amplios, las condiciones de la reproducción social de su vida. Esta idea se torna efectiva por vez primera en la transformación socio-estatal del Estado de derecho liberal: el momento revolucionario de la positivación del derecho natural se desvaneció en un proceso a largo plazo de integración democrática de los derechos fundamentales [70].

Estos, entretanto, han abandonado la abstracción de los derechos naturales, puesto que sabemos que sólo pueden justificar su intención dentro del proyecto de una configuración material de las relaciones

---

[69] W. Abendroth, *Antagonistische Gesellschaft und politische Demokratie*, Neuwied, 1967.

[70] R. Smend, art. «Integrationslehre», en *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, vol. V, Stuttgart, 1956, pp. 299 ss.

sociales. De este modo, también se modifica su carácter. La Declaración francesa supuso implícitamente que un orden coercitivo de normas generales y formales se transformaría inmediatamente en una organización de las relaciones vitales sociales: comparte este prejuicio jurídico con la tradición iusnaturalista que parte de Hobbes. Pero tan pronto como las esperanzas puestas en el derecho formal burgués ya no fueron satisfechas con suficiente credibilidad por las leyes inmanentes de una esfera autónomo-privada del tráfico de mercancías y del trabajo social, se separaron ambos *momentos* uno del otro: de un lado, la acción *inmediatamente* normativa de los derechos fundamentales para con las personas jurídicas subsumidas bajo ellos; y, de otro, las indicaciones positivas de los principios para un orden jurídico general en el que a una sociedad asimilada tiene que erradicársele primero el carácter de base natural.

La praxis política procede en el Estado social según la pauta de los derechos fundamentales; no sólo está ligada *a* estos en cuanto normas jurídicas, sino que, al mismo tiempo, es instruida por medio de ellos, *en* tanto que máximas configurativas, a fin de guiar aquel proceso de transformación. Por consiguiente, se orientará en las normas jurídicas fundamentales exactamente en la medida en la que, al mismo tiempo, se deje informar científico-socialmente sobre las condiciones efectivas de su posible funcionamiento. Esta forma de compromiso ejerce un efecto retroactivo sobre las mismas ciencias sociales. De *esta* forma, una cientifización de la política, que se ha tornado *inevitable, haría también exigible* una reflexión (hasta el momento temerosamente evitada) por parte de las ciencias sobre sus propias consecuencias políticas. Una ciencia social positivistamente limitada no *debe sobrepasar el nivel de una* disolución crítico-ideológica de las vacías formas iusnaturalistas [71]. En el nivel de la autorreflexión de su compromiso con una praxis política obligada en relación con los derechos fundamentales, esta ciencia no podrá darse por satisfecha con los postulados del nihilismo valorativo o de la abstinencia valorativa: entonces deberá concebirse a sí misma, más bien, como momento de la conexión vital práctica —y como un agente en ella.

[71] Ejemplarmente, E. Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied, 1967.

CAPITULO 3

LA CRITICA DE HEGEL A LA REVOLUCION FRANCESA

«No hay ninguna otra filosofía que sea filosofía de la revolución tanto, y hasta sus impulsos más íntimos, como la de Hegel.» Desearía completar esta tesis, que ha sido sostenida enérgicamente por Joachim Ritter [1], con una tesis ulterior: para no sacrificar la filosofía como tal al desafío de la revolución, Hegel elevó la revolución a principio de su filosofía. Sólo en la medida en la que afianzó la revolución en el palpitante corazón del mismo espíritu del mundo, se sintió seguro ante ella. Hegel no rechazó la Revolución Francesa y sus hijos, simplemente la dio de lado. De acuerdo con la tradición, a lo largo de su vida brindó siempre en homenaje a la Revolución en el aniversario de la toma de la Bastilla. Si el ritual hubiera tenido lugar de este modo, no habría podido disimular un carácter mágico: el homenaje habría sido exorcismo. Un Hegel ya casi resignado confiesa al final de la *Filosofía de la Historia* que la intranquilidad que parte de la Revolución y que esta renueva constantemente es el nudo que la historia tiene que desatar en los tiempos futuros [2], primeramente en tiempos futuros. Hegel festeja la revolución porque la teme; Hegel eleva la revolución a principio de la filosofía por mor de una filosofía que se sobrepone como tal a la revolución. La filosofía de la revolución de Hegel es su filosofía *en tanto que* su crítica.

En 1817 apareció en el *Anuario de Heidelberg* un escrito de combate contra los Estados provinciales würtemburgueses que, en largas negociaciones, habían rechazado una constitución ofrecida por el rey [3]. Los contemporáneos entendieron el panfleto como una reaccionaria toma de partido en favor del monarca. Sin embargo, en el desconcierto de los frentes políticos cotidianos, el monarca demostró una

---

[1] Joachim Ritter, *Hegel und die Französische Revolution*, Veröfentlichungen der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordheim-Westfalen, vol. 63, Köln-Opladen, 1957, reimp. en: J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, ed. *cit.*, pp. 183-255; además, J. Ritter, *Person und Eigentum*, *ibid.*, pp. 256-280. Cfr. además las contribuciones de Jean Hyppolite y Alfred Stern en, *La Révolution de 1789 et la Pensée Moderne*, París, 1939.

[2] Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, vol. 11, p. 563.

[3] Hegel, *Schriften zur Politik*, ed. Lasson, pp. 157 ss.; ahora en, Hegel, *Politische Schriften*, Frankfurt, 1966, pp. 140 ss.

visión tanto más aguda cuanto que desconfió del partidario no invitado; en cualquier caso, no ofreció al autor que este había esperado y deseado: un puesto al servicio del Estado. Este autor era Hegel. El eje de empuje de su crítica era tan poco conveniente para el rey como para sus Estados provinciales; sin embargo, era el eje que un cuarto de siglo antes había introducido la misma Revolución.

Hegel no se opone a la pretensión de los Estados provinciales de obtener derechos más extensos de lo que les adscribía la nueva constitución; rechaza, más bien, como el error fundamental, la fundamentación de esta pretensión. En efecto, la Asamblea había apelado a los privilegios de la antigua constitución würtemburguesa y había exigido una restauración de las libertades estamentales. Con ello había quedado atrás en la tradición del derecho natural clásico y habían caído por debajo del nivel del derecho natural revolucionario. Este se negaba, en efecto, a volver a reconocer el orden eternamente racional en la medida positiva de los privilegios convertidos en históricos. La razón del derecho natural racional mudó el contexto tradicional con las costumbres vigentes de los ciudadanos y las direcciones efectivas de la comunidad: antes de ella únicamente tenía existencia la libertad abstracta de la persona jurídica en la igualdad de todos los hombres bajo leyes formales y generales. Desde esta perspectiva, aquella razón práctica de la antigua «política», que creía reconocer *en* las tradiciones lo natural, tenía que encogerse en mero tradicionalismo: «Si aquello que significa el antiguo derecho y la antigua constitución es justo o malo, esto, no puede venir de lo antiguo. También la abolición de los sacrificios humanos, de la esclavitud, del despotismo feudal y de innumerables infamias que fue siempre una superación de algo que era un antiguo derecho»[4]. Hegel conceptúa a la Revolución Francesa como el acontecimiento histórico-mundial que llevó por vez primera el derecho abstracto a la existencia y a la vigencia. En una mirada retrospectiva sobre los decenios transcurridos desde entonces, Hegel expresa, como partidario del orden revolucionario, su desdeñoso juicio sobre sus opositores: «Apenas podría haber un mortero más eficaz para triturar los falsos conceptos jurídicos y prejuicios sobre las constituciones que el tribunal de estos 25 años; pero estos estados provinciales han tenido su origen, sanos y salvos, en ello». Ciertamente, el reconocimiento ya delata en esta frase su doble fondo: por encima de la validez de aquel derecho abstracto, que el racionalismo de Hegel proclama tan rigurosamente contra la medida positiva de lo meramente devenido históricamente, se encuentra de nuevo, por su parte, el curso de la historia en la forma de un tribunal supremo (... el tribunal de estos 25 años...).

[4] Hegel, *Schriften zur Politik*, ed. cit., p. 199.

Hegel legitima histórico-mundialmente la realidad objetiva del derecho abstracto. Con ello retrocede tras la base de justificación pretendida por el mismo derecho natural; separa la validez del derecho abstracto de su realización; el orden producido por la Revolución de la misma revolución; separa la libertad abstracta, que había alcanzado validez positiva en la esfera de la sociedad civil *(Code Napoleon) de la* libertad abstracta que se desea realizar a sí misma (Robespierre). Esta incurre en la contradicción de la libertad absoluta de una consciencia meramente subjetiva: en el desenvolvimiento más extremo del poder experimenta necesariamente su propia caducidad. Hegel conceptúa el *Terror* jacobino como una negación tal de la libertad abstracta ampliada a libertad absoluta. A esto se encamina la crítica de la Revolución Francesa. De este modo, Hegel saluda en Napoleón ambas cosas en una: el superador de la Revolución y el guardián de un orden revolucionario, el general auténticamente victorioso sobre Robespierre y el patrón del nuevo código civil. Una somera ojeada bastaría para aclamar esta figura del ecuestre espíritu del mundo; pero apenas sería suficiente toda una vida para pensar la aclamación a la que el afecto da alas, a saber: legitimar conceptualmente el revolucionamiento de la realidad bajo el descuento de la misma revolución.

I

Tengamos presente, en primer lugar, la posición valorativa que la Revolución Francesa tenía que alcanzar en la autocomprensión del derecho natural moderno[5]. La Revolución parecía disolver fácticamente una dificultad que había colgado constantemente de las doctrinas iusnaturalistas como un resto teóricamente irresuelto. Una subversión imprevista cuidó, por así decirlo, de la noche a la mañana, de aquella peculiar transformación de la teoría en praxis, transformación que en modo alguno podía haber sido ponderada en el marco de estas mismas teorías. En efecto, por el camino hacia el rigor científico la doctrina iusnaturalista moderna había perdido lo que en otros tiempos podía la antigua política en tanto que sabiduría: la orientación práctica sobre aquello que, en una situación dada, hay que hacer de una forma correcta y justa[6].

La filosofía social fundada por Hobbes en el espíritu de Galileo quiso dar de una vez por todas las condiciones del orden estatal y social correcto. Conociendo estas condiciones generales ya no se reque-

[5] Cfr. el 2.º cap.
[6] Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, ed. *cit.*, pp. 124 ss.

ría de la acción prácticamente sabia de los hombres entre sí, sino de una producción correctamente calculada de reglas, relaciones y actitudes. Los ingenieros del orden correcto pueden prescindir de las categorías del trato moral y limitarse a la construcción de las circunstancias que fuerzan a los hombres a un determinado comportamiento. Ahora bien, son, empero, los mismos hombres los que en un caso ofrecen el material y, en otro, también trabajan este material en tanto que técnicos de su propio orden. Con esto queda caracterizada la dificultad: ¿cómo debe convertirse en práctica esta teoría?

La infatigablemente repetida aseveración de Hobbes de que los conocimientos filosófico sociales requieren meramente de la certeza metodológica para convertirse también, sin ambages, en certeza práctica de los ciudadanos políticamente juiciosos, delata la impotencia de un pensamiento que abstrae la diferencia entre disponer y actuar. La transformación de la teoría en praxis, a diferencia de una mera utilización técnica de resultados científicos, está, en efecto, ante la tarea de pasar a formar parte de la conciencia y de la reflexión de los ciudadanos dispuestos a la acción: las soluciones teóricas deben demostrarse en situaciones concretas como las soluciones prácticamente necesarias para la satisfacción de necesidades objetivas, si es que no están ya concebidas de antemano desde este horizonte de los que actúan [7]. Precisamente la teoría es exonerada —así lo parece— de *esta* dificultad por medio de la Revolución. La realización del derecho abstracto fue consumada por la misma historia, por así decirlo, a espaldas de la teoría. Por ello los contemporáneos conceptuaban a la Revolución, con una expresión de Kant, como la evolución del derecho natural.

En cualquier caso, de hecho no se desvanece esta división del trabajo entre teoría e historia. Aquello que ya no puede reflejarse en la teoría de una manera adecuada, a saber: la realización del derecho abstracto, en modo alguno se había impuesto en la Revolución de modo no reflexivo como un acontecimiento decididamente objetivo. La Revolución Francesa fue la primera que —a pesar de que fue introducida como una catástrofe histórico-mundial— fue recogida inmediatamente en la voluntad y la conciencia de los partidarios y oponentes. Desde 1789 hay revoluciones que son defendidas, impulsadas, dirigidas y consumadas por sus abogados expuestos al sol de la revolución. Pero con estos defensores, ideólogos y hombres de principios, como Hegel los denomina despectivamente, se presenta de nuevo aquel precario tornarse práctica de la teoría en la planificación política de los individuos particulares actuantes; en efecto, estos son de nuevo los ingenieros que obran según el modo del fabricar, que desean otorgar a las normas generales realidad inmediata. La *Fenomenología del*

[7] Cfr. nuestras explicaciones sobre Hobbes en el 2.º cap.

espíritu conceptúa esto como el horror de la libertad absoluta. La realización directa del derecho abstracto, previamente proyectado en la teoría, plantea el problema de la mediación de un fría generalidad simplemente inflexible con la sequedad absolutamente dura y la tenaz puntualidad de la autoconsciencia real. Pero puesto que ambos extremos son torneados a partir de la continuidad del contexto vital práctico y son absolutos por sí, por esto, su relación no puede «enviar ninguna parte al medio por donde se enlazan». La actividad revolucionaria autorizada por la conciencia subjetiva es, por ello, la negación de lo particular en lo general. Su única obra es la muerte, y ciertamente la «muerte más fría y superficial, sin más significación que partir por medio una col o que un trago de agua»[8].

Hegel admite la revolución en la medida en que procura existencia externa a aquello que Kant había conceptuado como la situación de derecho. Pero, al mismo tiempo, critica a los revolucionarios que adoptan inmediatamente la realización de la situación de derecho como meta de su acción[9].

Hegel no puede ir por detrás de esta misma meta; por ello se diferencia fundamentalmente del primer crítico de la Revolución Francesa, Edmund Burke. Ya no puede, como éste, remitir las cuestiones del derecho público a la sabiduría estatal como *questions of dispositions, and of probable consequences —wholly out of the law*[10]. La *prudence* de Burke, que, a partir de la tradición clásica de la política, se deriva de la *phronesis* aristotélica pasando por la *prudentia* de Cicerón, esta sabiduría práctica, que fue nuevamente evocada por Vico contra la rigidez metodológica de la ciencia moderna, no puede satisfacer a Hegel por más tiempo. El critica, en efecto, tan sólo la ambiciosa autocomprensión de la Revolución: realizar la razón por medio de la fuerza de la conciencia subjetiva, la cual, por encima de las abstracciones del entendimiento, a nada puede llegar. La pretensión de la Revolución como tal, «que el hombre se ponga sobre la cabeza, esto es, sobre el pensamiento, y a partir de ella construya la realidad»[11], esta pretensión la toma Hegel en serio. Tiene que legitimar el revolucionamiento de la realidad sin los mismos revolucionarios. Por ello emprende el grandioso intento de conceptualizar la realización del derecho abstracto como un proceso objetivo.

---

[8] Hegel, *Phanomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, pp. 418 ss.

[9] A. Wildt critica esta interpretación, «Hegels Kritik des Jakobinismus», en O. Negt (ed.), *Aktualitat und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt, 1970, pp. 256 ss.

[10] E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. Grieve, London, 1960.

[11] Hegel, *Samtliche Werke*, ed. Glockner, vol. 11, p. 557.

II

El derecho abstracto alcanza su fuerza lógica y su dignidad ontológica por el hecho de que prescinde de lo meramente devenido históricamente; pero la filosofía, que lo conceptúa, lo aprehende como momento de una totalidad histórica para justificarlo precisamente en su carácter abstracto a partir de lo general concreto.

La disposición de la *Filosofía del derecho* posibilita no apreciar el peculiar concepto histórico del derecho abstracto. En la primera parte, que acentuadamente está bajo el título de derecho natural se introducen los elementos del derecho abstracto, esto es: patrimonio, propiedad y contrato, como los principios independientes de la historia y libres de presupuestos que —según su autocomprensión moderna— desean ser, y que también deben ser en su cualidad como medida crítica para la negación de todo derecho meramente devenido históricamente. Una cierta dificultad surge ya en el tránsito del contrato a la injusticia y al castigo; pues sólo un derecho sancionado jurídicamente puede ser vulnerado. Pero el derecho abstracto, que Hegel desarrolla aquí en primer lugar como derecho en sí, alcanza validez en la sociedad civil. Por ello, en la tercera parte de la *Filosofía del derecho*, el derecho abstracto aparece *realizado* bajo el insignificante título de obligación jurídica. Aquí ha entrado en la existencia como derecho privado válido positivamente; aquí se da a conocer por vez primera como *la* forma en la que la esfera privada del trabajo social, así pues, la sociedad moderna, se torna segura de su propio poder. Pero puesto que el concepto del derecho abstracto y el del sistema de las necesidades son independientes entre sí y han sido desarrollados cada uno por sí, por ello, surge la apariencia de como si el contenido social concluso pasara a formar parte de una forma jurídica ya dispuesta [12]. Por encima del auténtico proceso de surgimiento del derecho abstracto a partir del contexto histórico del trabajo social, por encima de su realización en la sociedad industrial, la *Filosofía del derecho* construida a la sombra de la *Lógica* nos deniega la información que el Hegel más joven había dado detalladamente; el *Sistema de la eticidad* y las dos versiones de la *Filosofía Real* de Jena mantienen las huellas de aquella operación en la que Hegel va a buscar las abstracciones del derecho natural en el suelo, de la experiencia histórica, dispuesto por la economía política [13]. Reconstruyó a Locke a partir de Adam Smith, y mostró cómo la posesión se contrae primeramente en la transformación de un objeto, cómo se intercambia la

---

[12] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 209 ss.

[13] J. Ritter analiza este contexto, *op. cit.*, pp. 35 ss. Cfr. sobre todo, G. Lukács, *Der junge Hegel*, Neuwied, 1967.

posesión sobrante y en el intercambio es reconocida de inmediato recíprocamente como propiedad, cómo finalmente la generalización de las relaciones de cambio y, *con ello*, de las contractuales, produce una situación jurídica en la que la voluntad de cada particular se constituye en la voluntad de todos los particulares como voluntad autónomo-privada.

Hegel penetra con la mirada la conexión histórica y, al mismo tiempo, sistemática, entre determinados procesos de trabajo social y el libre intercambio de los productores, por una parte, y, por otra, aquellas reglas formales del tráfico de derecho privado, cuyos principios habían sido configurados en el derecho natural racional, codificados en los códigos civiles desde el siglo XVIII [14] y llevados por Hegel al concepto del derecho abstracto. En la medida en la que Hegel compra las doctrinas iusnaturalistas de la filosofía social moderna con las teorías contemporáneas socio-naturales de la economía política, descubre como su auténtica conexión el hecho de que la libertad de las personas jurídicas y su igualdad bajo leyes generales han sido literalmente ganadas a fuerza de trabajo. El derecho abstracto es el título legal de una liberación concreta: pues el trabajo social es aquel proceso en el que la consciencia se convierte en cosa, para entonces configurarse a sí misma y, finalmente, quitarse como hijo de la sociedad burguesa la forma servil. El derecho abstracto del Estado moderno se realiza en este proceso de socialización; la ficción de un contrato social y de dominio, en virtud del cual todos los individuos particulares constituyen por vez primera el Estado, hace abstracción del proceso histórico de la conciencia, que a través del sistema desarrollado de las necesidades tiene que emanciparse del poder crecido naturalmente, y configurarse hacia la autonomía de un contrayente [15].

De este modo, la Revolución Francesa sólo podía llevar a validez el derecho abstracto, por así decirlo, de la noche a la mañana, porque los individuos se habían adelantado a lo largo del siglo pasado en prohijar una sociedad burguesa en sentido moderno y, en esta medida, estaban maduros para la libertad formal de personas jurídicas. Con este concepto de derecho abstracto, concepto recogido en el contexto histórico, Hegel podía legitimar el orden revolucionario y, sin embargo, criticar al mismo tiempo la conciencia revolucionaria. El problema estaría resuelto, y se podría conceptuar a Napoleón, si esta misma solución no hubiera hecho suponer ciertas consecuencias para la relación de teoría y praxis.

---

[14] F. Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Göttingen, 1952.

[15] Sobre la recepción de Hegel de la economía política cfr. P. Chamley, *Economie politique et philosophique chez Stewart et Hegel*, Paris, 1963; también, M. Riedel, «Die Rezeption der Nationalökonomie», en *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, ed. *cit.*, pp. 75 ss.

Hemos visto: la conciencia revolucionaria, que se apoya en los principios del derecho natural racional, sigue siendo abstracta frente a las relaciones existentes que desea subvertir; permanece o bien impotente en contradicción entre aquello que exige razonablemente y aquello que se rehusa de la exigencia, o bien desarrolla su poder ilimitado en la negación de la realidad y, sobre todo, de sus esperanzas. Frente a esto, el concepto histórico de derecho abstracto posibilita una relación dialéctica de la teoría con la praxis; Hegel lo desarrolla en un esbozo a la introducción de su panfleto contra la constitución del antiguo reino, poco tiempo antes de que Napoleón lo destruyera efectivamente [16]. La transformación experimentada en primer lugar como prácticamente necesaria tiene que conceptuarse en su necesidad histórica: «El sentimiento de la contradicción de la naturaleza con la vida existente es la necesidad de que sea superada; (pero) (sólo) lo será cuando la vida existente haya perdido su poder y toda su dignidad, cuando se haya convertido en algo puramente negativo.» Tan pronto como la teoría pueda conducir el mundo que se afirma a una negatividad tal, alcanza ella misma poder práctico. Entonces, en efecto, la idea se ajusta al interés. En la masa del pueblo crece «la contradicción entre lo desconocido, que los hombres buscan inconscientemente, y la vida que les es ofrecida y permitida». Este esforzarse práctico se acerca al mismo tiempo a la Teoría crítica, a saber: el anhelo por la vida de aquellos que han encumbrado en sí la naturaleza hacia la idea. «La necesidad de aquellos de conseguir una conciencia sobre aquello que les mantiene presos y de conseguir lo desconocido que exigen, coincide con la necesidad de estos de pasar a la vida a partir de su idea.» Este es uno de los lugares centrales para los que vale aquella observación sistemáticamente comprobada por Karl Löwith: que las posiciones de los jóvenes hegelianos están anticipadas por el mismo joven Hegel [17]. De este modo, Marx critica en la filosofía hegeliana del derecho lo que éste había formulado hacía tiempo en su texto sobre la constitución de Alemania: «¿Se convertirán inmediatamente las necesidades teóricas en necesidades prácticas? No basta con que el pensamiento inste hacia la realización, la realidad debe instar ella misma hacia el pensamiento» [18]. En cualquier caso, Hegel previene contra la utilización revolucionaria del poder; sólo una reforma prudente puede destruir completamente y con honor y tranquilidad lo que se desmorona. Si contra el poder de la vida petrificada sólo se ofreciera de nuevo poder, entonces este acto debería permanecer preso para un proceso histórico precisamente no reflejado en su necesidad, pues «poder extraño

---

[16] Hegel, *Politische Schriften*, Frankfurt, 1966, pp. 16 ss.
[17] K. Lowith, *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart, 1962, Introducción.
[18] Marx/Engels, *Werke*, vol. 1, Berlin, 1958, p. 386.

es particular contra particular». La teoría puede convertirse en poder práctico sólo a espaldas de esta vida, por el hecho de que arrebata a lo existente la dignidad de lo general, esto es, el derecho reconocible que aún reclama para sí: «Lo limitado puede ser atacado por medio de su propia verdad (...) y ser llevado a contradicción por medio de ésta; no fundamenta su dominio en el poder de lo particular contra lo particular, sino en la generalidad; esta verdad, el derecho que se vindica, debe serle arrebatada, y debe dársele aquella parte de la vida que se reclama».

Ya en 1798, en una crítica a las deficiencias de la constitución würtemburguesa de las magistraturas, Hegel había asignado inequívocamente esta tarea práctica a la teoría. La modificación conceptuada en su necesidad histórica, legitimada como justicia objetiva, aceptará la forma de una reforma consciente. Si esta necesidad es meramente sentida, pero los hombres desean conservar temerosamente todo lo que poseen, entonces la modificación les sobrepasa revolucionariamente: «Según la fría convicción de que es necesaria una modificación, no pueden entonces asustarse de ir con la investigación hasta los individuos particulares y hasta lo que encuentran injusto, cuya supresión debe exigir aquél que sufre injusticia, y aquél que está en injusta posesión debe sacrificarla libremente» [19]. Precisamente la penetrante teoría que critica como insostenible lo existente en la pretendida generalidad de su propio concepto, arrebata del interés particular el sacrificio. La filosofía no puede constreñir con poder externo, pero puede atacar a lo limitado por medio de su propia verdad, obligar a la autotarea por medio de la reflexión sobre la contradicción de lo existente con su propio concepto.

Así pues, en la medida en que en ello critica al mundo ético como desgarrado en sí, afirma su «ateísmo». ¿Pero cómo se cuadra con esto el arrogante juicio que Hegel celebra en el prólogo a la *Filosofía del derecho* sobre este ateísmo del mundo ético? Ciertamente, ha revisado el punto de vista que sostiene en los escritos políticos más tempranos. La filosofía, que así y todo, siempre llega excesivamente tarde a la instrucción porque pasa su tiempo ante todo en pensamientos después de que la realidad ha concluido, esta teoría, ha dispensado por completo al viejo Hegel de la praxis [20]. Hegel ha abandonado su relación dialéctica a partir de la sospecha de que aquel tornarse práctico de la teoría, liberado de las abstracciones del entendimiento e incluso limitado prudentemente a la reforma, aún porta en el corazón el aguijón de la misma revolución. La teoría tenía que demostrar

---

[19] Hegel, *Politische Schriften*, ed. *cit.*, p. 152.

[20] H. Fulda presenta argumentos dignos de ser tenidos en cuenta en contra de esta tesis, *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Frankfurt, 1968.

constantemente al mundo existente su caducidad por medio de la confrontación con el propio concepto, tenía que desplazar críticamente el peso histórico del platillo de la balanza de lo fenecido al platillo de la balanza de una vida futura, así pues, en efecto, poder desarrollar indirectamente poder político.

Hegel ha reducido la realización subjetivo-revolucionaria del derecho abstracto al proceso objetivo revolucionario de emancipación social de individuos trabajadores, para poder legitimar el revolucionamiento de la realidad al margen de la misma revolución. Ahora bien, adquiere para ello el peligroso potencial de una teoría que todavía conceptúa su *relación crítica con la misma* praxis. Hegel desea desarmar la espoleta de este potencial. Y lo puede desarmar en tanto que se acuerda de un sentido distinto al que *también* había atribuido constantemente la realización del derecho abstracto. Mientras que ahora Hegel conceptúa las abstracciones del nuevo derecho privado como el sello sobre la autoliberación de los individuos mediante el trabajo social, antiguamente había atacado las abstracciones del derecho romano como los mojones de una tragedia en lo ético. El derecho abstracto no sólo aparece como la forma en la que la sociedad moderna se emancipa, sino también como aquella forma en la que se ha disuelto el mundo substancial de la polis griega. A partir de estos contextos concurrentes, como una forma de emancipación del trabajo social, *por una parte, y como producto* de la ruina de una eticidad disuelta, por otra, el derecho abstracto obtiene aquella profunda equivocidad en la que encuentra su eco la ambivalencia de Hegel frente a la Revolución Francesa.

III

El Hegel orientado por la exposición de Gibbon repite infatigablemente la decadencia de la eticidad absoluta de la polis griega en las relaciones formales jurídicas de la monarquía universal romana. Con la libertad política se extingue el interés en el Estado, los ciudadanos están limitados a su existencia privada y, al mismo tiempo, están fijados y absolutamente puestos como individuos particulares. El individuo en tanto que persona se escapa sustancialmente de la unidad *inmediatamente viviente de la individualidad*. El espíritu muerto de la generalidad substancial, que ha estallado en los átomos de muchos individuos particulares absolutos, se corrompe en el formalismo del derecho. Aquí surge el enigmático cuadro de la libertad emancipativa bajo leyes generales y formales. Como producto de la decadencia de la eticidad, el derecho abstracto porta aquel rasgo de crisis, cuyo modelo había puesto de relieve el Hegel juvenil en la contraposición teológica con la religión jurídica mosaica.

La generalidad de las normas se opone a la subjetividad viviente como lo positivo petrificado, impersonal e imperturbable. En la medida en que la ley da a determinados deberes el carácter de mandamientos generales, hace abstracción de la especificidad del individuo y de la coerción de su situación; el dominio de la ley oprime la vida. En tanto que las leyes sean lo más elevado, lo individual no podrá volver a encontrarse en lo general, al que es sacrificado. El castigo de la ley agraviada sigue siendo coerción externa; tampoco el castigo expiado puede reconciliar al delincuente con la ley. Si, por el contrario —tal era la substanciosa reflexión—, en el lugar de la ley abstracta penetra la misma vida concreta como realidad punitiva, entonces se experimenta el castigo como destino, como algo individual por sí mismo, a lo que la subjetividad afectada puede hacer frente como a un enemigo en tanto que fuerza combativa. Porque en la adversidad la vida lesionada y enajenada se experimenta, sin embargo, como una *vida* (si bien escindida), por esto, el delincuente también puede reconciliar la fuerza que él mismo ha armado contra sí.

A partir de esta contraposición entre el castigo como coerción y el castigo como destino, Hegel alcanza el concepto decisivo para la mediación del derecho abstracto con la eticidad substancial. La generalidad de la ley petrificada en positividad sólo puede ser vencida en la tragedia consumada de lo ético, si es destronada en tanto que lo supremo, esto es, si, en tanto que un determinado derecho, es derrotada por otro derecho concurrente en el campo de batalla de la vida histórica, si es enredada en una *lucha por el derecho;* en esta medida, la guerra es la señal más elevada del ocaso del derecho abstracto en la autoafirmación de un Estado concreto: «... en la lucha por los derechos existe una contradicción; ... de igual modo, los combatientes están opuestos en tanto que reales, dos clases de vivientes, vida en lucha con la vida. Por así decirlo, por medio de la autodefensa del ofendido es agredido el agresor y, en esta medida, es puesto en el derecho de la autodefensa, de modo tal que ambos tienen derecho, ambos se encuentran en la guerra que da a ambos el derecho a defenderse». Mientras que, bajo el pacífico dominio de la ley, derecho y realidad no están auténticamente mediados, los beligerantes hacen depender una decisión de su derecho del poder y de la fuerza; de este modo «entremezclan ambos y hacen dependiente aquél (el derecho) de ésta (la realidad)» [21]. Por medio de la guerra y por medio del sacrificio de los individuos por lo ético general, que Hegel piensa en conjunción con ello, el derecho vuelve a afianzarse sobre el suelo de la realidad: en tanto que un viviente en lucha con lo viviente se despierta él mismo a la vida.

[21] Hegel, *Theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, pp. 284 ss.

Frente al derecho abstracto, cuya imposición y validez no puede quedar libre de injusticia frente a lo específico subsumido no mediado, el derecho concreto parece realizarse sólo históricamente en la lucha entre fuerzas, sobre todo en la guerra entre los Estados. En tanto que algo general que se media hacia lo específico sin desfigurarlo en su especificidad, el derecho concreto surge a espaldas de los individuos vivientes a partir de la interesada lucha de un poder contra otro poder; poder para el que la ley no escrita *de la autoafirmación concreta* es el derecho supremo.

Con esto queda, por una parte, definitivamente rechazada la pretensión de la conciencia revolucionaria de realizar inmediatamente las generalidades aprehendidas comprensivamente en las teorías iusnaturalistas; pero, por otra parte, se niega también la posibilidad de aquel dialéctico tornarse práctico de la teoría, que Hegel mismo había tomado en consideración antiguamente. Con el *dictum* de que la justicia concreta sólo se produce por medio de la interesada lucha de la vida con la vida, queda también sentenciada aquella crítica que se alza sobre esta disociación de lo específico, crítica que desea arrebatar a un interés petrificado en la particularidad la máscara de su generalidad meramente pretendida, para descifrar en él la fisonomía de un interés verdadero primeramente exigido, aquella crítica, pues, que desea hurtar a lo muerto el poder conservado ilegítimamente y darlo a una vida futura como su derecho.

Desde un punto de vista histórico-mundial, un derecho desaparece, más bien, ante otro, y, finalmente, pierde su carácter abstracto sólo en el existencialismo del espíritu del pueblo. En la medida en que Hegel conceptúa al derecho abstracto, en vez de como forma de emancipación del trabajo social, como producto *de la ruina de una eticidad* disuelta, en esta medida, se ha transformado bajo cuerda la apreciación del problema: no se discute la *realización*, sino la reconciliación del derecho abstracto, y con ella la superación de aquella esfera que lleva el derecho privado a la validez positiva, la superación de la sociedad burguesa, de la que ya se había dicho en la *Filosofía Real* de Jena: «Erigidas la necesidad y el trabajo a *estas generalidades*, se configura por sí en un gran pueblo un increíble sistema de comunidad y de dependencia recíproca, una *vida de lo muerto que se mueve* en sí, que en su movimiento se mueve aquí y allá ciega y elementalmente, y que, como un animal salvaje, requiere un dominio y doma estricto e incesante»[22].

[22] Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, ed. Hoffmeister, vol. I, p. 239. Cfr. M. Riedel, «Hegels Burgerliche Gesellschaft und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs», en *Archiv fur Rechts— und Sozialphilosophie*, vol. 48, 1962, pp. 539 ss.

IV

¿Se ha unido Hegel con esto a la contrarrevolución?, ¿ha rechazado al final, con la misma Revolución, también el orden del derecho abstracto creado por ella y a la sociedad civil en tanto que esfera del derecho privado? En este concepto de una eticidad del Estado reconstruida a través de la revolución, Estado en el que Hegel liga tan peculiarmente el concepto clásico de lo político con el moderno, esto es, la doctrina de la virtud de Aristóteles con las reglas de una violenta autoafirmación desarrolladas desde Maquiavelo hasta Hobbes, ¿queda reabsorbida *en esta justicia concreta* la *abstracta*?, ¿ha perdido la revolución su derecho en la idea de eticidad?

De hecho, de este modo ha sido expuesto por los intérpretes conservadores de Hegel. Documento esta tradición, cuyo glorioso dominio académico aún arroja hoy en día sus sombras, con una única frase de Karl Larenz: «La relación del derecho con la comunidad significa (...) que el contenido de un determinado derecho positivo debe ser conforme con el espíritu del pueblo concernido, con la conciencia moral, con las costumbres del pueblo» [23]. Aun en el caso de que con ello no se hubiera abierto de un empujón la puerta a la «idea de la comunidad del pueblo como principio jurídico rector» [24], de este modo, junto con el ateísmo de la eticidad se habría expulsado al derecho en su carácter abstracto en general.

Frente a ello, los intérpretes liberales pueden aludir a lo estrictamente que Hegel ha insistido constantemente en el hecho de que toda constitución presente y futura debe respetar el principio universal de la libertad de la Revolución, a saber: la libertad abstracta mediante la igualdad bajo leyes formales y generales. Joachim Ritter revela el punto fundamental de esta interpretación. La forma jurídicamente abstracta del tráfico social de propietarios privados entre sí, emancipa indirectamente a los hombres; pues la persona jurídica, limitada en la conservación de su vida externa a la voluntad natural, podría alcanzar, en virtud de esta especie de reducción, la libertad de los contextos vitales abarcantes: «En tanto que mundo del trabajo objetivo, la moderna sociedad (ordenada conforme al derecho privado) libera a los hombres no sólo del poder de la naturaleza, sino que eleva, al mismo tiempo con la objetivación... de las relaciones de trabajo..., la libertad a principio general; libera de la persona en sí, en tanto que personalidad, su ser-sí-mismo y su realizacjón» [25].

---

[23] Karl Larenz, *Deutsche Rechtserneuerung und Rechtsphilosophie*, Tübingen, 1934, p. 9.

[24] Del mismo autor, *Rechts— und Staatsphilosophie der Gegenwart*, Berlin, 1935, p. 130.

[25] J. Ritter, «Person und Eigentum», en *Metaphysik und Politik*, ed. *cit.*, p. 278.

Contra una interpretación semejante, los hegelianos de izquierdas han podido formular de nuevo una protesta; aluden —me refiero en este lugar sólo a Herbert Marcuse—[26] al hecho de que la crítica hegeliana al derecho abstracto según el criterio de la eticidad substancial debe, en efecto, ser tomada más seriamente en cuanto que quiere dar buena la ficción de una autonomía privada protegida en su inalienabilidad por medio de un derecho externamente coercitivo. El poder de la sociedad cosificada es tan penetrante que. en su separación de la subjetividad, no puede ahorrarse formalmente ninguna zona que no quede afectada. Puesto que, por otra parte, como muestra la interpretación conservadora, la eticidad substancial de una esfera del derecho privado y de la sociedad abstracta (eticidad que es superada en el Estado) amenaza con desautorizar el principio universal de la libertad de la revolución, por esto, estos intérpretes de Hegel se convierten en crítico de Hegel: como es sabido, afirman que la emancipación social (que fue fijada en el orden del derecho privado creado por la Revolución) debería continuarse en la esfera del mismo trabajo social hasta el punto en el que derecho abstracto se transforme en derecho concreto. Resulta novedosa, en relación a Hegel, la pretensión de conceptualizar la eticidad (ciertamente separada de su fundamento substancial) del derecho concreto exclusivamente como forma de emancipación del trabajo social. Pero con esto se renueva al mismo tiempo aquella relación dialéctica entre teoría y praxis ante cuyo potencial revolucionario estaba espantado el mismo Hegel.

Se han recordado brevemente estas tres interpretaciones de la superación de derecho y sociedad en la eticidad, porque en los argumentos concurrentes se pone de manifiesto la tensión de la propia y profundamente ambivalente relación de Hegel con la Revolución Francesa: por ello, estas interpretaciones también se configuran según los frentes políticos de la guerra civil europea que determinan hasta nuestros días nuestra relación con aquella Revolución. Sin embargo, para finalizar desearía aventurarme a preguntar cómo se conduce el mismo Hegel con respecto a aquellas interpretaciones. En esta situación se evidenciaría en efecto, ante todo, que Hegel eleva la revolución a principio de su filosofía a causa de una filosofía que se sobrepone a la revolución como tal. La afirmación de que Hegel puede justificar las tres interpretaciones como momentos de su propia exposición es más que una adorno retórico neohegeliano. Pero el fantástico esfuerzo, en sentido literal, que se requiere para dominar en común dialécticamente los tres momentos, delata con excesiva claridad tan sólo que el dominio de Hegel del complejo de su crítica de la Revolución Francesa deja sus cicatrices.

---

[26] H. Marcuse, *Reason and Revolution*, London-New York, 1941; versión alemana, *Vernunft und Revolution*, Neuwied, 1963.

El derecho concreto no puede anticiparse abstractamente en la conciencia subjetiva y, entonces, llevarse revolucionariamente a validez; pues Hegel se da cuenta de que una ley formal y general, precisamente en la medida en que abstrae de la exuberancia de la vida, debe oprimir la individualidad y disociar el contexto vital tan pronto como alcanza fuerza positiva. Una justicia que incluso quedara libre de esta injusticia inmanente del derecho abstracto sólo puede materializarse a modo de destino; debe resultar de la polémica histórico-mundial de los espíritus del pueblo en competencia. Ahora bien, se plantea el siguiente problema: ¿si no la conciencia revolucionaria, quién se hace entonces responsable de la dirección revolucionaria que adopta la historia del mundo en la lucha de la vida con la vida para realizar la razón, para producir el derecho concreto? El concepto de vida es excesivamente indeterminado desde un punto de vista histórico: tiene que desarrollarse lógicamente hacia la vida del concepto [27]. Por ello, a partir de este contexto cabría derivar por qué Hegel introduce de nuevo en el nivel del espíritu objetivo aquello que rechaza en el del espíritu subjetivo: nombra, en efecto, espíritu del mundo al recusado Robespierre. Como es sabido, este espíritu del mundo puede servirse de la historia como del matadero en el que se sacrifica la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos particulares. La guillotina se rehabilita aquí como una guillotina que corta las cabezas a las figuras del espíritu *objetivo*. Este espíritu del mundo, que es al mismo tiempo el lugar en el que la lógica abandona su núcleo mítico, está caracterizado por una contradicción que no se supera ni se justifica dialécticamente.

Hegel determina al espíritu, al que reconoce como espíritu del mundo en la historia, del siguiente modo: «Lo primero que notamos es... que aquello que habíamos denominado principio, fin último, determinación o la naturaleza y el concepto del espíritu, es tan sólo algo general, abstracto. El principio, así pues, también el fundamento y la ley, es algo interno, que, como tal, por muy verdadero que sea también *en* él, no es completamente real. Fines, fundamentos, etc., son en nuestros pensamientos, sobre todo en nuestra intención interna, pero aún no en la realidad. Lo que es en sí, es una posibilidad, una capacidad, pero todavía no ha alcanzado la existencia desde su interior. Debe añadirse un segundo momento para su realidad, y éste es la confirmación, realización, y su principio es la voluntad de actividad del hombre en general» [28]. Con esto se vindica para el espíritu del mundo precisamente la estructura de conciencia que Hegel había criticado demoledoramente en el espíritu de la Revolución Francesa. Al

[27] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, segunda parte, pp. 477 ss.
[28] Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, vol. 11, p. 50.

concepto subjetivamente orientado de revolución se le arrebata el suelo, por el hecho de que se conceptúa un acontecimiento objetivo revolucionario mediante la interpolación de un espíritu del mundo en categorías que están tomadas prestadas de la conciencia revolucionaria subjetiva, pero que deben valer nada más que para el sujeto de la historia en su totalidad. Sólo así cabe conceptuar a la historia como el hacer efectivo gradual de la pretensión de la Revolución a la realización del derecho, sin tener también que legitimar simultáneamente una actividad revolucionaria de la conciencia subjetiva.

Esta es una parte. Por otra, Hegel, después de que ha extraído el beneficio de ello, no puede admitir la consecuencia de que el espíritu del mundo sepa de antemano y realice después el principio de la historia (que él se imagina revolucionariamente para el mundo) como algo abstracto general sin tropezar él mismo con la dialéctica de la conciencia revolucionaria. Por ello rebaja posteriormente este principio interiormente sabido a un en-sí crecido naturalmente: «La historia del mundo comienza con su fin general (a saber: que el concepto del espíritu sea satisfecho) sólo en sí, *esto es, como naturaleza;* es el impulso interno, el más interno e inconsciente, y todo el negocio de la historia es... llevarle a conciencia el trabajo». El espíritu del mundo no puede saber de antemano la meta de la historia en tanto que lo general abstracto, al igual que tampoco el revolucionario de 1789 habría podido tener en la cabeza su derecho abstracto si hubiera querido conservar el suyo.

La contradicción en la construcción del espíritu del mundo, que en modo alguno es una contradicción dialéctica, consiste, pues, en lo siguiente: por una parte, para garantizar la realización de la pretensión revolucionaria en la historia, esta historia tiene que ser substituida por un sujeto que proyecte el fin último de la historia en tanto que algo general, para entonces realizarlo. Por otra parte, esto generalmente no puede tener el carácter de un plan teóricamente proyectado de antemano; por ello es degradado a un en-sí crecido naturalmente que llega por vez primera a sí después de que se ha objetivado en el curso de la historia. El espíritu del mundo no puede ser cognoscible como conciencia revolucionaria. El espíritu del mundo es fingido para dar a la astucia de la razón un nombre; pero sólo después de que la astucia se ha llevado a cabo, puede darlo el espíritu del mundo, el cual podía llegar a pensamientos astutos en general. En el espíritu del mundo en tanto que el revolucionario que, sin embargo, no puede serlo, se resume de nuevo la ambivalente relación de Hegel con la Revolución Francesa: Hegel desea el revolucionamiento de la realidad sin revolucionarios. El espíritu del mundo ha llevado a cabo la revolución, la razón ya se ha tornado práctica antes de que el espíritu absoluto, la filosofía sobre todo, conozca la realidad en su racionalidad. La hipótesis del espíritu del mundo supone la paradoja de un espíritu obje-

tivo que, sin embargo, ha tomado del absoluto su saber [29]. Sólo sobre él se proyecta lo que el viejo Hegel, tan estrictamente, no concede ni a los políticos ni a los filósofos: actuar y saber al mismo tiempo. Sólo después de que el espíritu ha revolucionado prácticamente la realidad y ha realizado realmente la razón, puede llegar la filosofía a la conciencia del mundo revolucionario, que se ha tornado racional. Sin duda alguna, no puede haber una comunicación entre el filósofo, que conoce la razón en la historia y el lugar de su realización, por una parte, y los sujetos actuantes políticamente, por otra. Hegel convierte a la revolución en pieza central de su filosofía para preservar a la filosofía de convertirse en el rufián de la revolución. Por eso salva de nuevo a la dialéctica en tanto que ontología, por eso salvaguarda de nuevo a la filosofía su origen a partir de la teoría, y sustrae a la teoría de la mediación por parte de la conciencia histórica y de la praxis social; a pesar de que, o porqué, él ha sido el primer filósofo que se ha introducido en estas dimensiones, y se ha introducido mucho más profundamente de lo que el historicismo y el pragmatismo, de lo que los destructores profesionales de la metafísica, lo han hecho tras él. Y, sin embargo, la filosofía parece estar hoy en día tan profundamente sumergida en estas dimensiones, e incluso tener que adentrarse aún más profundamente, que ni siquiera hay perspectivas de un transformación semejante —ya a la fuerza— de la filosofía en teoría en el elevado sentido griego [30].

El joven Hegel, junto con la positividad de la religión cristiana, había criticado al mismo tiempo su escatología como una compensación de la impotencia de la eticidad disociada. En otros tiempos, en el helenismo, la realización de la idea ética sólo podía anhelarse y ya no desearse: «También los primeros propagadores de la religión cristiana abrigaban esperanzas sobre una revolución semejante, que habría de realizar el Ser divino, y en la que los hombres se conducirían de una forma completamente pasiva; y cuando finalmente desapareció esta esperanza se contentaba entonces uno con esperar aquella revolución del todo al final del mundo» [31]. El viejo Hegel opuso a es-

[29] A este respecto cfr. la interpretación, por lo demás divergente, de B. Liebrucks, «Zur Theorie des Weltgeistes», en *Kantstudien*, 1954/55, pp. 230 ss.; en la actualidad, también B. Liebrucks, *Sprache und Bewu*Btsein, vol. 3, Frankfurt, 1966, pp. 553 ss. y 664 ss.

[30] Contra esta interpretación se vuelve M. Theunissen, el cual ha presentado una bibliografía excelente y también sistemática sobre la discusión de los últimos años sobre la relación teoría-praxis asociada a Hegel: M. Theunissen, *Die Verwirklichung der Vernunft*, Beiheft 6 der Philosophischen Rundschau, Tübingen, 1970, pp. 89 ss. Sobre la metacrítica a la Teoría Crítica y sobre la evolución de las propias tesis sobre la unidad de teoría y praxis ver: M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte*, Berlin, 1969; del mismo autor, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, 1970.

[31] Hegel, *Theologische Jugendschriften*, ed. cit., p. 224.

ta espera de una revolución aplazada el recuerdo de la consumada. Pero, según sus propios parámetros, ¿no permanece tan abstracta la una como la otra? La mala utopía de una redención de todo mal, redención que acontecerá objetivamente en el futuro, así como también la forzada identificación de un presente insatisfactorio desde un punto de vista meramente subjetivo con la realidad racionalmente considerada y conocida en su racionalidad, ambas tienen en común que «la realización de una idea está puesta más allá de los límites del poder *humano*»[32]. Si la realización pendiente de la idea ética sólo puede anhelarse, si la consumada sólo puede conocerse, lo mismo da lo uno que lo otro: un revolucionamiento de la realidad «ya no puede ser deseado».

Ciertamente, tanto el viejo Hegel como el joven se vuelven contra la debilidad del pensar subjetivo; pero mientras que en la espera escatológica Hegel critica al momento pensar porque dispensa de la propia intervención, del autocumplimiento, en el nivel del espíritu absoluto critica al momento pensar, porque se arroga de nuevo la efectuación y el cumplimiento del bien realizado: «Esta repetición de la suposición del fin no realizado según la realización real del fin se determina también del siguiente modo: que se reproduce y se hace perenne la posición subjetiva del concepto objetivo... Aquello que aún limita al concepto objetivo es su propia perspectiva de sí, que desaparece por medio de la reflexión sobre aquello que es su realización en sí: *sólo se estorba a sí mismo por medio* de esta perspectiva y no tiene que orientarse contra una realidad externa, sino contra sí mismo»[33]. En otro tiempo, el joven Hegel, bastante joven hegelianamente, había extraído esta reconstrucción de la teoría (en la fundamental posterioridad de un saber absoluto) de la misma resignación que había censurado en la espera de salvación de los cristianos, espera retraída en la contemplación y enajenada en una instancia trascendente. También a la teoría en tanto que concepto, como complementaria de la escatología, había opuesto un concepto de teoría que ni por exceso de fuerza ni por debilidad debía dejar «tras» sí la praxis. ¿Estaban convencidos por aquel entonces, Hegel y Feuerbach y Marx a la vez, de que «nuestros días (están) especialmente abiertos a vindicar por lo menos en la teoría los tesoros que están desperdiciados en el cielo?; pero, ¿qué época tendrá la fuerza para hacer vigente este derecho y entrar en su posesión?»[34].

---

[32] *Ibid.*, p. 224.

[33] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. *cit.*, segunda parte, p. 482. Cfr. *Rechtsphilosophie*, ed. Hoffmeister, pp. 16 ss.

[34] Hegel, *Theologische Jugendschriften*, p. 225.

CAPITULO 4

A PROPOSITO DE LOS ESCRITOS POLITICOS DE HEGEL

Hegel, el autor de la *Enciclopedia*, ha pasado a formar parte de la conciencia de una época que ya no se puede comportar de una manera ininterrumpida con la tradición de la gran filosofía, como el último sistemático. Pero fue al mismo tiempo un escritor político y un publicista comprometido, incluso acomodaticio. Desde los tiempos de preceptor en Berna hasta el establecimiento definitivo como profesor universitario, ambos papeles, a pesar de su diferente peso, están imbricados tan fuertemente el uno en el otro, que en biógrafos posteriores ha surgido la impresión de que Hegel persiguió simultáneamente una carrera periodística y otra científica. Sin embargo, en Hegel —que respetó durante toda la vida la realista costumbre de la lectura del periódico y que él mismo fue redactor de un periódico— [1] la conexión de la filosofía con la labor cotidiana como publicista no está motivada sólo histórico-vitalmente; está también fundamentada sistemáticamente. Pues cabe aprehender al sistema en su totalidad como el proceso demostrativo que falsa la suposición ontológica fundamental tanto de la filosofía clásica como de la moderna, a saber: la contraposición abstracta de la esencia y el fenómeno, de lo que es eternamente y de lo que no es, de lo que permanece y de lo inconstante. Una filosofía que se sabe a sí misma como resultado del mismo proceso formativo que ella conceptúa como conexión de naturaleza e historia, no puede ubicarse fuera del elemento del tiempo. El espíritu consume y destruye el tiempo, pero este último, por su parte, también puede dirigir un espíritu impotente.

La historia mundial es el *medium* de la experiencia en el que la filosofía debe someterse a prueba y en el que puede naufragar. De acuerdo con los propios parámetros de Hegel, una filosofía que se quiebre ante el esfuerzo de aprehender su tiempo en pensamientos, queda en ridículo ante el indomado poder del espíritu objetivo: cuando se hace evidente el hecho de que ella no ha llevado su época al concepto, tal filosofía queda desenmascarada como deshilachada abstrac-

[1] W. R. Beyer, *Zwischen Phänomenologie und Logik. Hegel als Redakteur der Bamberger Zeitung*, Frankfurt, 1955.

ción que se mueve entre la razón como espíritu autoconsciente y la razón como realidad existente (*Filosofía de derecho*, Prólogo). Ciertamente, Hegel no podía aceptar a la experiencia histórico-mundial como criterio independiente de la validez de su teoría; esto sería incompatible con la autofundamentación de la filosofía, con el concepto previo que la Lógica tiene de sí misma [2]. Pero el sistema de Hegel está y concuerda con su filosofía del espíritu, especialmente del objetivo. Esta es a la vez teoría de la sociedad y filosofía de la historia. Y tiene que acreditarse en la pretensión de una teoría de la época presente: precisamente en el hecho de conceptuar histórico-mundialmente la situación contemporánea. Un concepto tal debe mantener las transformaciones histórico-mundiales de un presente progresivo.

El publicista determina la forma de la conciencia en la que primeramente se reflejan los movimientos históricos en los márgenes del acontecer cotidiano. La profesión de literato político es el *medium* a través del cual Hegel se apropia de la medida de experiencia del publicista.

A PROPOSITO DEL SURGIMIENTO DE LOS ESCRITOS POLITICOS

Hegel no tuvo mucha suerte con sus escritos políticos [3]. En parte no fueron publicados, en parte permanecieron sin efecto, y, en la medida en que tuvieron un efecto político, éste apenas era el que el autor había pretendido.

1. *Die Vertraulichen Briefe über das vormalige Staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes zur Stadt Bern* aparecieron en 1798 bajo el nombre del autor, el abogado de Wadland Cart, que emigró desde París a los Estados Unidos, y que por aquel entonces, por lo demás, aún no había fallecido, como indica el subtítulo de la traducción alemana. Por vez primera en 1909 Falkenheim [4] identificó a Hegel como el anónimo traductor y editor. El blanco de la polémica de Cart es el dominio de la aristocracia ciudadana de Berna sobre la provincia, dependiente desde 1564. Cart no argumenta de una forma iusnaturalista; critica la violación de derechos y libertades históricamente garantizados. El original de las «Cartas» fue publicado en 1792, tras

[2] H. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt, 1966.

[3] Los escritos mencionados a continuación estan contenidos en: Hegel, *Politische Schriften*, Frankfurt, 1966.

[4] H. Falkenheim, «Eine unbekannte politische Druckschrift Hegels», en *Preußische Jahrbücher*, vol. CXXXVIII, 1909.

la sofocación de una sublevación de Wadtland contra los señores de Berna. Pocas semanas antes de la edición alemana, en la primavera de 1798, tropas francesas marcharon sobre Suiza; el regimiento de Berna fue derrotado y Wadtland recuperó su independencia política [5].

Hegel conoció el dominio de las familias de los consejeros durante su época de preceptor en Berna. Como muestra el competente comentario al escrito de Cart [6], Hegel se procuró por aquel entonces un conocimiento empírico exacto del transfondo histórico y de la praxis del gobierno. Evidentemente, el editor se identifica con su autor. La aristocracia de Berna aparecía a los ojos de Hegel como la muestra de una oligarquía que merecía el destino de una subversión revolucionaria. Cuando apareció la traducción alemana, ya estaba en cierto modo sobrepasada por la entrada de las tropas francesas. Apenas tuvo algún efecto. Tan sólo se conservaron unos pocos ejemplares.

2. Hegel no publicó su primer escrito político propio. Surgió en la primera mitad del año 1798. Sólo se han conservado trozos aislados, la introducción manuscrita y algunas frases gracias a las notas de Haym, al que mostró una copia del manuscrito originario. El neutral título *Über die nuesten innern Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratverfassung* fue puesto por mano ajena en lugar del tachado título original, que estaba formulado programáticamente: «Que los magistrados deben ser elegidos por el pueblo». Hegel mismo ya suavizó esta fórmula en tanto que sustituyó «pueblo» por «ciudadanos». En la portada se podía leer la siguiente dedicatoria: «Al pueblo de Württemberg». El mismo escrito no parece haber contenido una propuesta clara para el modo de la elección del parlamento provincial. Sin embargo, la tendencia del panfleto es clara: en el conflicto entre el duque y los estados provinciales, toma partido en favor de estos últimos.

En el otoño de 1796, cuando Hegel, antes de tomar posesión de su nuevo puesto de preceptor en Frankfurt, se detuvo algunos meses en la patria würteenburguesa, fue convocado el parlamento provincial; por primera vez desde 1770. Tenían que recaudarse nuevos impuestos para las indemnizaciones de guerra en Francia. Además, el parlamento provincial podía quebrar el poder de la burocracia del Comité que, conjuntamente con el Consejo Privado del gobierno, ponía en peligro la política amistosa hacia Austria del duque aspirante a la dignidad electoral. Bajo el duque Friedrich, que llegó al gobierno a finales del 1797, el acuerdo entre el príncipe y los Estados provincia-

[5] Cfr. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 vols., München/Berlin, 1920, pp. 47 ss.
[6] K. Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1936, pp. 248 ss. y 549 ss.

les no se prolongó por más tiempo. La convocatoria de la junta de los Estados provinciales reforzó las corrientes republicanas en el *Land*. Un publicista panfletario, que miraba con simpatía a Francia, reclamaba la transformación de los Estados provinciales en una representación popular de carácter parlamentario. En el mismo parlamento provincial se hacían sentir fuerzas en favor de la República Suaba; el ejemplo de la Suiza napoleónica obraba su efecto. En esta situación, la crítica de Hegel a la «arrogancia de los altos oficiales», a pesar de los reparos frente a la elección democrática, acababa en la exigencia de reforzar frente al gobierno la posición del pueblo representado incompletamente y de ampliar enérgicamente los derechos del parlamento provincial.

Los motivos que disuadieron a Hegel de publicar su escrito no han sido aclarados hasta hoy en día de una forma plausible. Haym busca la razón en la deficiente claridad política y en la falta de fuerza concluyente de la argumentación del mismo escrito [7]. Rosenkranz informa de tres amigos de Stuttgart, que disuadieron a Hegel de la publicación [8]. E. Rosenzweig sospecha que la diplomacia francesa en el Congreso de Rastatt habría desengañado y desalentado al idealista partidario de Francia en virtud de la mera política de fuerza [9].

3. Mientras se celebraba el Congreso de Rastatt, Hegel trabajó en su primer borrador de la *Verfassung des Deutschen Reiches*. A comienzos del año 1799 la redactó. Ciertamente, el fragmento de una «Introducción» es más tardío, pero con cierta seguridad aún tuvo que haber sido escrito durante la época de Frankfurt [10]. En Jena, a lo largo del invierno de 1800/01, Hegel retoma los abandonados trabajos de su escrito sobre la Constitución. A finales de 1802 reelaboró de nuevo el «Escrito Originario». Este «escrito en limpio» abarca aproximadamente la mitad del tratado. Se interrumpe en el lugar en el que tenía que explicarse la difícil relación de Estado e individuo.

La guerra contra la República Francesa, la deficiente coordinación de los *Lands* alemanes, las desdichadas operaciones del Imperio y la paz de Luneville, llevaron a conciencia el hecho de que Hegel nombra sin miramientos de ningún tipo por su propio nombre: Alemania había dejado de existir como Estado. Hegel conceptúa la debilidad militar como el síntoma de una desorganización más profunda que ataca al imperio en su substancia. Al mismo tiempo, Hegel no cuenta con la disolución del Imperio —evidente empíricamente y también al punto llevada a cabo por Napoleón— en beneficio de Estados territo-

---

[7] R. Haym, *Hegel und seine Zeit* (1857), Darmstadt, 1962.
[8] K. Rosenkranz, *Apologie Hegels gegen Dr. R. Haym*, Berlín, 1858.
[9] R. Rosenzweig, *op. cit.*, pp. 61 ss.
[10] *Ibid.*, pp. 88 ss.; Hoffmeister, *op. cit.*, pp. 468 ss.

riales soberanos. Este escrito también tiene un fin programático: la reforma del Imperio en su cabeza y miembros bajo la conducción de Austria. Prusia no entra en tela de juicio como candidata: se había comprometido por la jugada individual del tratado de paz de Basilea. Además, los Estados prusianos habían perdido completamente su significación política, mientras que Hegel aún tenía esperanzas en las Corporaciones representativas austríacas. La reforma del Imperio, según las representaciones de Hegel, tenía que alcanzarse por el camino de una reforma del ejército y de su financiación. El núcleo de la propuesta, a pesar de la agudeza del análisis en lo concreto, pone de manifiesto una evaluación completamente antirrealista de las relaciones de poder. Ciertamente, Hegel ve que una reforma contra la voluntad de los territorios sólo podía ser forzada por medio de la fuerza de un conquistador, otro Teseo, por decirlo con un nombre mítico; desde un punto de vista pragmático, difícilmente podía pretender Napoleón este papel ficticio y tanto más difícilmente nadie más. El decreto fundamental imperial privó pronto de objeto al texto, en cuya reelaboración había trabajado Hegel; de este modo, tampoco este escrito fue publicado. Fue presentado completo por vez primera en 1893 por Mollat.

4. Una única vez obtuvo el publicista Hegel un efecto en la opinión pública política, a saber, con el *Beurteilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg in den Jahren 1815 und 1816*. Este panfleto tenía la forma de una recensión y apareció anónimamente en el número de noviembre/diciembre, año 10, del anuario de Heidelberg; así pues, hacia finales de 1817. La discusión en los estados provinciales había sido desencadenada por un decreto del rey Friedrich, entretando fallecido, que a comienzos del año 1815 había prometido a su *Land* «por iniciativa propia y sin influencia ajena» una constitución. Anticiparse a las conclusiones del Congreso de Viena y asegurarse constitucionalmente su dominio soberano sobre el territorio del *Land*, ampliado considerablemente bajo los franceses, fue en interés del rey. Bajo Napoleón, el rey había gobernado al modo de un absolutismo de pequeño principado; razón suficiente para que los estados provinciales desconfiaran del déspota convertido al constitucionalismo. De este modo, era políticamente comprensible que los Estados provinciales no aceptaran lisa y llanamente la propuesta de constitución, sino que exigieran concesiones democráticas y *garantías* de un Estado constitucional; modificaciones para las que, ciertamente, apelaban a la base tradicional de justificación en la antigua Württemberg: según la tradición de los estados provinciales, la nueva constitución no debía entrar en vigor por decreto del rey, sino por medio de un pacto entre el príncipe y los estados.

Hegel, que en este punto inicial del conflicto se concentró en lo esencial y desatendió las negociaciones con los sucesores de Friedrich dispuestos a transigir, aprovechó la ocasión que brindó la justificación tradicionalista de la oposición para censurar con enérgicas formulaciones el titubeo de los estados provinciales. Hegel, como no lo había hecho en ningún otro lugar con anterioridad, contrapone la validez racional del derecho abstracto burgués a la arbitrariedad histórica de los derechos de libertad tradicionales de los estados provinciales. Así pues, hace entrar en juego filosóficamente el resultado histórico-mundial de la Revolución Francesa frente a aquellos cuya autocomprensión queda por detrás —de una forma pasada de moda y sin sospechar nada— del concepto del Estado moderno. Pero la disyuntividad de su posición política se muestra en el hecho de que se haga uso de una posición teóricamente meditada, y ciertamente progresista, en favor, más bien, de la restauración del poder del rey y de su ministro Wagenheim. El gobierno hizo difundir el escrito de combate de Hegel contra los estados provinciales en hojas separadas abaratadas. No considero probable una colaboración directa de Hegel en la «Württenburgischen Volksfreund», un periódico de la oposición [11]. En cualquier caso, la observación de su amigo Niethammer, que vio ingeniosamente defendida por Hegel una mala causa, delata bien la reacción de la opinión pública ilustrada y con sentimientos liberales. El efecto publicista que desde el punto de vista de la política cotidiana alcanzó Hegel en esta ocasión, por primera vez y única vez, permanece por consiguiente ambivalente —medio en relación a sus intenciones esenciales— [12].

5. Rosenzweig da cuenta de las temerosas reacciones de Hegel ante la noticia de los acontecimientos de París de julio del año 1830. Hegel había estado sumido algunos días en la preocupación a causa del comportamiento de un estudiante que había subido al estrado con una escarapela azul-blanca-roja; ciertamente, el joven revolucionario había quitado filo oportunamente a su manifestación con la alusión de que con «azul-blanco-rojo» no se había referido a la bandera tricolor, sino a los colores de la marca. En el siguiente invierno, Hegel concluyó sus lecciones histórico-filosóficas con una dubitativa mirada retrospectiva sobre la reciente caída de los Borbones. A pesar de que su viejo corazón, «tras cuarenta años de guerras e inconmensurable desconcierto», esperaba con impaciencia una pacificación de la situación revolucionaria del mundo, Hegel, presintiendo el conflicto

---

[11] W. R. Beyer, «Hegels Mitarbeit am "Württembergischen Volksfreund"», en *Zeitschrift fur Philosophie*, 14, 14, 1966, pp. 709 ss.

[12] R. Rosenzweig, *op. cit.*, pp. 48 ss.

que se iba gestando lentamente y sin interrupción, no pudo encontrar ningún reposo. Este conflicto aparece sobre todo en la extensión de los principios democráticos: «La voluntad de la mayoría derrumba el ministerio, y la oposición que ha existido hasta la fecha se verifica ahora; pero ésta, en la medida en que es ahora gobierno, tiene de nuevo a la mayoría contra sí. De este modo, continúa el movimiento y la intranquilidad. Esta colisión, esta trama, este problema es aquél ante el que está la historia y es el que tiene que solucionar en los tiempos venideros» [13]. También en Inglaterra, bajo la impresión de la Revolución de julio, se habían suspendido las elecciones en beneficio de la oposición. Después de que en marzo de 1831 el nuevo gabinete hubiera presentado una propuesta de ley para la reforma electoral, el filósofo, poco antes de su muerte, adoptó una última vez el papel de publicista y publicó un panfleto contra el proyecto de ley inglés.

La publicación del trabajo *Über die englische Reformbill* comenzó el 26 de abril de 1831 en la «Allgemeine Preußische Staatszeitung». En los siguientes días aparecieron dos continuaciones y, entonces, se interrumpió la publicación. En último cuarto del trabajo ya no pudo publicarse. Poco antes, el 22 de abril, el rey de Inglaterra, después de que de improviso se viera coronada con el éxito una enmienda sobre los proyectos gubernamentales, hizo uso del derecho de disolución del Parlamento, que hacía mucho tiempo que no había sido empleado. En esta situación, el rey prusiano creía tener que tomar precauciones en política exterior. Ordenó suspender la serie de artículos. El panfleto, que en privado había encontrado la aprobación de Friedrich Wilhelm, fue distribuido en tiradas aparte entre amigos e interesados. Pero durante el tiempo de vida de Hegel, este trabajo ya no fue publicado completo. Tampoco en los años siguientes suscitó una gran atención. La potentísima glorificación hegeliana de Prusia, observa Rosenzweig lacónicamente, no encontró ningún lugar en el periódico gubernamental prusiano.

LA RELACION DE TEORIA Y PRAXIS

Los escritos políticos no tuvieron en su propia dimensión de actualidad histórico-temporal ningún efecto real. En las tentativas periodísticas de Hegel se consuma la ironía de que éstas, para la fecha en la que fueron consignadas, pudieron alcanzar una significación menor de la que han conservado hasta hoy en día para el sistema filosófico. El mero hecho de que Hegel fuera autor de escritos políticos de lucha, arroja una sorprendente luz sobre la relación de su teoría con

[13] Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, vol. 11, p. 563.

la praxis. Pues, ¿cómo se aviene la intención de modificar la realidad, y ésta es, en efecto, la realidad de la idea ética, con una teoría que tiene que rechazar como fútil precisamente esta exigencia?

En el último apartado de la *Lógica* Hegel determinó inequívocamente la relación de actividad teleológica con la idea de Bien [14]. Allí donde la idea de Bien se aprehende como una indicación para el actuar teleológico, está inevitablemente atacada de subjetividad. Entonces, la teoría como «un reino del pensamiento transparente» se contrapone de manera abstracta a la realidad como un «insoluble reino de tinieblas». Este punto de vista de la conciencia subjetiva es abstracto, porque prescinde del saber que, en este estadio de la acción, ya nos liga siempre con la realidad. Pues la praxis, que aquí no menta la acción instrumental y la disponibilidad técnica sobre una naturaleza cosificada, sino la eticidad en el sentido de Hegel, así pues, acción política e interacción arraigada, esta praxis ya se mueve en el interior de una realidad en la que se ha metido la razón. Las teorías que, como el derecho natural racional, erigen primeramente los fines bajo los cuales debe ser revolucionada después una realidad existente, pierden el mundo del espíritu objetivo. En este mundo, para el contexto vital de las instituciones, el Bien ya está realizado en sí: «En tanto que por la actividad del concepto objetivo se modifica la realidad externa... entonces, precisamente por ello, le es arrebatada la realidad que meramente aparece... En esta medida, se alza la presuposición en general, a saber: realizar la determinación del Bien como algo meramente subjetivo, y su contenido según fines limitados, la necesidad de realizarlo primeramente en virtud de una actividad subjetiva y de realizar a esta misma actividad» [15]. Cuando, a pesar de todo, nos comportamos frente a esta realidad como si, instruidos por una mejor intelección, pudiéramos modificarla a fuerza de voluntad y conciencia, caemos en una apariencia fatal: repetimos la presuposición del fin no ejecutado según la realización real del fin. Hegel denomina a esto la posición subjetiva del concepto objetivo: «Lo que aún limita al concepto objetivo es su propia perspectiva de sí, la cual desaparece por medio de la reflexión sobre aquello que es en sí su realización; sólo se estorba a sí mismo por esta intelección y, por encima de ello, no tiene que orientarse contra una realidad externa, sino contra sí mismo» [16].

En el prólogo a la *Filosofía del derecho* Hegel extrajo las consecuencias de estas determinaciones de la *Lógica*. La filosofía no puede instruir al mundo sobre aquello que debe ser; en su concepto sólo refleja la realidad tal y como ésta es. No puede orientarse de una mane-

---

[14] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, 2.ª parte, *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, vol. IV, 1934, pp. 477 ss.

[15] *Ibid.*, p. 483.

[16] *Ibid.*, p. 482.

ra crítica contra ésta, sino sólo contra las abstracciones que se mueven entre la razón que ha vuelto objetiva y nuestra conciencia subjetiva. La filosofía puede ejercer la crítica a propósito de corporaciones de estudiantes, no a propósito de las instituciones del Estado. No da ningún hilo conductor para una praxis subversiva, sino una lección para aquellos que equivocadamente se sirven de ella como guía para la acción política. El *dictum* sobre la posterioridad de la teoría determina su relación con la praxis. La teoría política no puede entrar a «instruir al Estado sobre cómo debe ser, sino, más bien, cómo él, el universo ético, debe ser conocido»[17].

Los escritos políticos muestran que Hegel no siempre adoptó esta posición. Y no en último lugar, representan estas divergencias el estímulo sistemático del trabajo accidental absolutamente despreocupado de la sistemática.

«Instrucción» de aquellos que actúan políticamente: tal es el propósito común tanto de los escritos sobre política publicados como de los no publicados. Pero Hegel entiende en cada escrito esta intención de una manera diferente. La intención didáctica con la que traduce las cartas de Cart está expresada epigramáticamente en la nota introductoria. El «*Discite justiciam monite,* pero la paloma difícilmente aprehenderá su destino» delata una orientación más bien convencional. En la doctrina clásica de la política, también en la historia política desde Tucídides hasta Maquiavelo, es usual una consideración ejemplarizante, que en los desenvolvimientos típicos hace pasar a primer plano las consecuencias perniciosas del comportamiento político imprudente y del comportamiento práctico reprochable. Hegel tiene ante los ojos esta muestra; por ello sólo se molesta en dar «un número de aplicaciones prácticas», porque incluso los más recientes acontecimientos han inscrito en el libro de la historia la moral de este trozo de enseñanza del merecido ocaso de una aristocracia degenerada. El invicto gobierno de Berna de 1792, que había triunfado tras la represión de la sublevación, había sido postrado entretanto y había probado ante todos los ojos su verdadero carácter.

A lo largo de la época de Frankfurt, en el escrito sobre la constitución de las magistraturas y en el fragmento de la introducción a la constitución de Alemania, la instrucción se sale del marco tradicional de la política clásica. Hegel exige a la filosofía el papel de la crítica, ya casi en el sentido en el que posteriormente los jóvenes hegelianos, Marx de una forma más aguda que todos los demás, apelaban a la crítica como preparación de la praxis revolucionaria. Hegel parte de la positividad de la realidad existente. Denomina «positiva» a una

---

[17] Cfr. la divergente interpretación de H. F. Fulda, *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts,* Frankfurt, 1968.

sociedad de cuyas formas históricamente petrificadas ha huido el espíritu; aquí ya no coinciden las instituciones, constituciones y leyes con los intereses, opiniones y sensaciones. Hegel había investigado esta situación de disensión en los trabajos teológicos de juventud a propósito de el desmoronamiento de la eticidad substancial de una antigüedad glorificada. Ahora aprehende con los mismos conceptos la situación constitucional de su patria y, acto seguido, también la del Imperio Alemán. Hegel opone a la *impotente pusilanimidad de aquellos* que sienten la necesidad de un cambio y que, al mismo tiempo, se aferran obstinadamente a lo existente, el coraje de los ilustrados que investigan con mirada serena qué pertenece a lo que no es posible sostener. Hegel ve una inevitable y fatal alternativa entre la subversión violenta, «en la que la necesidad de mejora se asocia a la venganza», y una sabia praxis reformadora, «que puede erradicar completamente a los vacilantes con honor y tranquilidad y producir una situación segura». Una transformación de la realidad que aniquile la positividad de la fenecida vida es inevitable; pero en la subversión revolucionaria un ciego destino pone en movimiento al miedo, mientras que el esfuerzo precavido de una reforma que ejerce la justicia consuma conscientemente el mismo destino y arrebata a su poder el carácter violento.

En el gran trabajo sobre *El espíritu del cristianismo y su destino*, que Hegel escribió en Frankfurt, la confrontación del castigo de la ley con el castigo como destino está al servicio de un primer desarrollo de la dialéctica histórica[18]. El movimiento de la vida ética concreta está bajo la legalidad de un contexto de culpabilidad que da origen a una disociación de la totalidad ética. Etica denomina Hegel a una situación social en la que todos los miembros alcanzan su derecho y satisfacen sus necesidades. Un criminal que viola las relaciones éticas, en la medida en que oprime una vida ajena, experimenta la fuerza de esta vida enajenada como destino hostil. A este respecto, la necesidad histórica del destino es sólo el poder reactivo de la vida reprimida y apartada, poder que hace sufrir al culpable, hasta que éste, en la destrucción de la vida ajena, experimenta la deficiencia de la propia, y en el abandono de la vida ajena experimenta el enajenamiento de sí mismo. En la causalidad del destino actúa la fuerza de una vida insuficiente que sólo puede ser reconciliada cuando a partir de la experiencia de la negatividad de la vida disociada, emerge el anhelo por la vida perdida y obliga a identificar en la existencia ajena la existencia propia negada. Entonces, ambos bandos reconocen su mutua postura endurecida como el resultado de la separación, de la abstracción de su conexión vital común, y en ésta reconocen el fundamento de su existencia. También la positividad de la situación bajo

[18] Hegel, *Theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, pp. 267-293.

la constitución de las magistraturas y la antigua constitución imperial württemburguesa porta los síntomas de una disensión semejante, de modo que Hegel cree ver, en la perceptible negatividad, la fuerza punitiva de la vida reprimida. La subversión que debe acontecer es el destino justo. En la revolución se consuma este destino en los partidos en lucha, y lo hace por encima de estos, como agentes y víctimas a la vez. Ciertamente, Hegel observó por aquel entonces en Frankfurt —como también muestra el fragmento introductorio al escrito sobre la Constitución— la otra posibilidad de una reflexión preventiva sobre el destino que es inminente. Hegel asigna esta tarea a una crítica que mida lo existente según la justicia concreta del destino, le arrebate la máscara de la generalidad meramente pretendida y legitime «a la parte de la vida que se reclama». El filósofo, que reflexiona sobre el destino, puede guiar hacia una reforma que ejerza la justicia, para así no sufrir la espantosa justicia de la violencia ciegamente revolucionaria. En la situación prerrevolucionaria, el interés de las masas que perciben primeramente la contradicción entre la vida permitida y la vida buscada sin conciencia, sale ya al encuentro de los intelectuales que han elevado en sí aquella naturaleza hasta la idea. Pero estos no pueden quedarse quietos en la contraposición entre subjetividad y mundo cosificado [19] y disfrutarla melancólicamente; deben conceptuarla históricamente. Este es el punto de vista de la crítica, el cual confronta la vida limitada con su propio concepto. Dirigida a los dominantes, una filosofía que conceptúa a la historia como destino puede articular la contradicción por la que son portadas las masas que no reflexionan, y puede desenmascarar la nulidad de lo particular en el espejo del interés convenientemente general. A diferencia de lo que Marx esperaba, la crítica no tiene que conseguir poder práctico en la medida en que prenda en las masas; debe obtener efectos prácticos en tanto que modifica la conciencia de los dominantes. Puede instruir a los políticos sobre la justicia de un destino que se consumará objetivamente en ellos, si no logran alcanzar el valor de desearlo.

Cuando Hegel corrigió de nuevo la rehecha introducción al escrito sobre la Constitución y la puso en limpio, había abandonado esta posición. Aquellos que conceptúan los acontecimientos históricos como destino y pueden aprender de la historia, no tienen el poder para interponer su autoridad en el proceso histórico; a la par, los que actúan políticamente no extraen ninguna utilidad de los errores que han cometido. Ya se señala aquella división del trabajo, fundamentada en la *Lógica*, entre los filósofos y los que conducen los negocios del espíritu del mundo, división con la que Hegel excluirá en sus leccio-

[19] G. Rohrmoser, *Subjektivität und Verdinglichung*, Gutersloh, 1961; del mismo autor, *Emanzipation und Freiheit*, en especial el cap. 4.°, «Theologie und Gesellschaft».

nes sobre historia de la filosofía un efecto retroactivo de la teoría sobre la praxis. La reflexión sobre el destino está condenada a la posterioridad; ya no puede quebrar su poder objetivo. Ya en el escrito en limpio de 1802 se encuentran formulaciones que vuelven a aparecer en el prólogo de 1821: la filosofía, que conceptúa la situación contemporánea a partir del contexto concreto de la justicia histórico-mundial, sólo se orienta críticamente frente a aquellos que introducen un conjunto de conceptos y fines subjetivos entre los acontecimientos y su necesidad inmanente. El escrito sobre la constitución sólo desea comprender lo que es. La instrucción que puede dar no sirve más que a los que sufren; facilita soportar el destino: pues «no nos hace impetuosos y dolientes aquello que es, sino el hecho de que no es como debe ser; pero si reconocemos que es como debe ser... entonces reconocemos también que debe ser de este modo».

Ahora bien, la forma polémica de un tratado que es inequívocamente un escrito de combate y que finaliza con propuestas programáticas, se presenta extrañamente frente a esta intención completamente apolítica de una educación estoica propia de pleitistas y mejoradores del mundo hacia el ilustrado quietismo filosófico-histórico. Tampoco el escrito originario de Jena fue elaborado primeramente con este espíritu. Ciertamente, concluye con la convicción de que la reforma del Imperio alemán, por más que siempre corresponda a una necesidad profunda y objetiva sentida determinantemente, no podrá tener lugar nunca por medio de la crítica, sino sólo medio del poder: «La intelección sobre la necesidad es excesivamente débil para obrar sobre el actuar». Hegel abdica de su esperanza de que la intelección crítica pueda preparar a la praxis una sabia reforma y de que el poder del destino pueda hacerse más suave en el *medium* del coraje ilustrado. Pero todavía el desnudo poder del conquistador, del magnánimo Teseo que derriba de una vez por todas el particularismo de los príncipes, tiene que preparar la renovación, que algún día será exigida sin tardanza, de la disposición reformista de los dominantes. Ya es así: «El concepto y la intelección llevan consigo algo tan desconfiado contra sí, que deben ser justificados por medio de la violencia; entonces se les somete el hombre»; pero también aquí Hegel todavía exige —en exceso— al concepto filosófico la anticipación crítica, sólo que ahora requiere del poder despótico para su realización.

La nueva y afirmativa valoración del poder está en conexión con el hecho de que Hegel, entretanto, ha recibido de Maquiavelo y Hobbes el moderno concepto de Estado. Hegel, en virtud de sus estudios histórico-políticos de la época de Frankfurt, especialmente en virtud de su descubrimiento del mundo oriental, ha alcanzado una perspectiva histórico-evolutiva, en la que el mundo griego sólo representa un estadio y no una muestra en cuya reedificación pueda poner la mira la modernidad. En esta medida, la superación de las formas históri-

camente sobrepasadas de una situación petrificada en la positividad ya no es conceptuada, como ocurría en los escritos teológicos de juventud, como renovación de la eticidad antigua, sino como la transformación del Imperio en un Estado burocrático moderno, que descansa en una administración fiscal central y en un ejército profesional disciplinadamente organizado, un Estado que, como tal, permanece ajeno a la esfera del tráfico privado burgués dejado en libertad. Pero, en cualquier caso, aquellos atributos de la eticidad que Hegel había tomado primeramente del concepto clásico de polis [20], pasan a este Estado. En esta medida, la determinación de la soberanía se entrelaza con el establecimiento de un poder que asegura la efectiva afirmación militar hacia el exterior por medio de la obligación de los ciudadanos a sacrificar la libertad de la existencia personal y su vida por la defensa del todo.

De aquí en adelante la categoría de guerra adopta una posición dominante. La guerra es el medio a través del cual el destino histórico-mundial se extiende sobre los pueblos. En la guerra se acredita la salud de los Estados soberanos y la eticidad de sus ciudadanos. La causalidad del destino ya no se aprehende como el irónico castigo con el que la propia acción se vuelve hacia nosotros y nos golpea. Ahora origina una tragedia en lo ético que comienza con el libre sacrificio de la auto-enajenación de lo absoluto en su otro [21]. Sobre la base del sacrificio fetichizado, Hegel puede afianzar la realidad de la idea ética en la autoafirmación del Estado moderno burgués y en su brusco aparato de dominación. Pero si los sacrificios de los ciudadanos, que abandonan su existencia privada para la defensa de la globalidad de su propiedad, no son sólo las cenizas a partir de las que el Estado se yergue hacia el señorío de su desenvolvimiento externo de fuerzas; si, antes bien, el poder fundamentado en el interior del Estado es el altar sobre el que los ciudadanos pueden ofrecer su sacrificio, entonces, la renovación de un Imperio que ha cesado de existir como Estado sólo es posible por medio del poder externo, por medio del triunfo de un conquistador; y no de antemano por medio de la reforma pacífica de las relaciones internas.

Entretanto, el triunfo de un vencedor solamente esperado no puede festejarse, sino que tiene que ser anticipado por el escritor político. De este modo, el concepto del nuevo Estado ya se presenta en la crítica antes de que las armas le hayan procurado validez objetiva. Sabemos que el concepto hegeliano del Imperio alemán no fue sal-

[20] M. Riedel, «Tradition und Revolution in Hegels "Philosophie des Rechts"», en *Studien su Hegels Rechtsphilosophie*, ed. *cit.*, pp. 100 ss.

[21] «Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts», Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, vol. I, pp. 500 ss.; a este respecto cfr. M. Riedel, «Hegels Kritik des Naturrechts», en *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, ed. cit., pp. 42 ss.

dado en los campos de batalla napoleónicos. Por vez primera al final del período de Jena, tras Austerlitz, Hegel alcanzó la posición a partir de cuya atalaya la filosofía puede archivar definitivamente el papel de la crítica sobre el mundo y limitarse a la *contemplación: en efecto*, el concepto justifica una realidad que se ha acabado, y él, por su parte, ya no requiere de una justificación por medio de un poder externo. Hegel concluye su curso el 18 de septiembre de 1806 con las siguientes palabras. «Estamos en una época importante, una efervescencia donde el espíritu ha dado un tirón, ha escapado de la forma que tenía hasta la fecha y ha ganado una nueva forma. Toda la serie de representaciones, conceptos, los vínculos del mundo que han existido hasta el momento han sido disueltos y se derrumban conjuntamente como una ensoñación. Se prepara un nuevo nacimiento del espíritu. La filosofía en particular tiene que saludar su aparición y que reconocerlo, mientras que otros, opiniéndole resistencia impotentemente, se aferran a lo pasado, y la mayoría constituye sin conciencia la medida de su aparición. Pero la filosofía, reconociéndolo como lo eterno, tiene que manifestarle su gloria»[22].

Hegel puede descargar a la filosofía de sus esfuerzos críticos dirigidos a confrontar la corrupta existencia de la vida social y política con su concepto, después de que reconoce con un suspiro de alivio que el espíritu ha dado un tirón, que el principio de la razón se ha presentado en la realidad y se ha tornado objetivo. Es tan sólo cuestión de tiempo y de las circunstancias contingentes, cuándo pasará la nueva época por encima de la oposición de aquellos que le oponen resistencia impotentemente, y será reconocida universalmente en su principio. Por vez primera ahora, Hegel puede darse por satisfecho con reconocer al espíritu que se ha tornado objetivo, denominarlo por su nombre y volverse críticamente contra aquellos que aún no han entendido la lección de la historia mundial. Este es el tenor del escrito de combate contra los Estados provinciales württemburgueses. «Estos parecen haber dormido durante los últimos veinticinco años», escribe Hegel en el año 1818 «los más ricos en enseñanzas para nosotros, puesto que nuestro mundo y nuestras representaciones pertenecen a ellos».

EL DERECHO ABSTRACTO Y LA FESTEJADA REVOLUCION

El momento en el que Hegel se abrió a aquella perspectiva, 1806, hace suponer por de pronto que el espíritu dio primeramente su «tirón» con la victoria de Napoleón sobre Europa. Pero no es este el

[22] K. Hoffmeister, *op. cit.*, p. 352.

caso. Hegel, por aquel entonces, a finales del período de Jena, sólo desarrolló plenamente el punto de vista teórico bajo el cual pudo conceptuar un resultado de la Revolución Francesa —a saber: la imposición del derecho abstracto— como lo auténticamente nuevo y revolucionario.

Hegel ya había realizado estudios de economía en la época de Frankfurt y había escrito un comentario, no conservado, sobre la traducción alemana de la *Economía nacional* de Stuart. En Jena, como atestiguan el *System der Sittlichkeit* surgido en 1802 y, sobre todo, las lecciones sobre la *Philosophie des Geistes* de los años 1803/06, alcanzó por vez primera, en contraposición crítica con la economía contemporánea, un concepto adecuado de la moderna sociedad burguesa. En conexión con este «sistema de las necesidades», el derecho abstracto también ganó una nueva posición valorativa.

Hasta el momento, Hegel había aprehendido el derecho abstracto, en un mismo nivel con la positividad de las leyes generales y con la limitación de la ética kantiana, como un producto de la descomposición de la eticidad absoluta. Ya en la época de Berna, la diferenciación entre la religión fantástica griega y el cristianismo positivo le ofrece la oportunidad de derivar el surgimiento del derecho privado formal burgués a partir del ocaso de la polis y del surgimiento del imperio universal romano [23]. En el ensayo de Jena sobre los modos de tratamiento científicos del derecho natural, la «pérdida de la eticidad absoluta», pintada con los colores de Gibbon, es de nuevo el origen del derecho formal: «Con la vida privada general, y para la situación en la que el pueblo existe a partir de un segundo puesto (a saber: el de ejercitar una actividad profesional), existe inmediatamente la relación jurídica formal que fija el ser-propio; y también se ha formado y desarrollado el más completo perfeccionamiento de una legislación que se refiere a lo mismo a partir de una descomposición semejante y de una degradación universal. Este sistema de propiedad y derecho que, a causa de aquel estar-fijo de la particularidad, no está en *nada* absoluto y eterno, sino que está por completo en lo finito y formal, debe... constituirse en su propio puesto, y, entonces, extenderse aquí a todo lo largo y ancho» [24]. Hegel ya vio la necesidad de que a este sistema del tráfico de los ciudadanos privatizados deba corresponderle un derecho relativo y un imperio, «donde pueda desarrollarse, y en su confusión y en la superación de la confusión pueda desarrollar a través del otro su actividad plena» [25]: éste es, en efecto, el reverso de la tragedia en lo ético. Pero en el escrito de la misma época sobre la

[23] Hegel, *Theologische Jugendschriften*, ed. Nohl, pp. 219-229.
[24] Hegel, *Samtliche Werke*, ed. Glockner, vol. 1, pp. 497 ss.
[25] *Ibidem*.

Constitución del Imperio, la esfera de la sociedad burguesa todavía está *determinada sólo negativamente* y es excluida del concepto filosófico. Primeramente a través del camino que discurre por los estudios económicos, el trabajo social gana un peso sistemático: de este modo, la sociedad burguesa ya no sigue siendo tan sólo la esfera de la eticidad desgarrada, sino que se convierte en el escenario de la efectiva emancipación de la especie respecto del estado natural.

El espíritu subjetivo ya configura su solitaria existencia en procesos *de trabajo. La conciencia* se convierte en cosa en el *trabajo* para someter las cosas en la *herramienta.* El dominio sobre la naturaleza se convierte en algo tan objetivo, como la satisfacción de los impulsos situada en la duración en la *posesión,* entendida ésta como el producto del trabajo que se ha tornado universal. Pero en la esfera del espíritu real, el espíritu subjetivo hace su aparición por vez primera después de que la lucha por el reconocimiento ha conducido a un sistema de trabajo social y a la emancipación respecto del estado natural. Por vez primera cuando la *división del trabajo* produce trabajo abstracto, y el *intercambio* el goce abstracto, cuando ambos posibilitan el trabajo de todos para la satisfacción de las necesidades de todos, el *contrato* se convierte en principio del tráfico burgués. Entonces, la posesión accidental se transforma en una *propiedad* garantizada por el reconocimiento general y, en ésta, el espíritu subjetivo se configura *en persona*[26]. Desde entonces Hegel ya no perdió de vista «el momento de liberación que reside en el trabajo» *(Filosofía del derecho,* § 194)[27]. Más tarde, en la *Filosofía del derecho,* desfiguró el camino materialista por el que experimentó la dignidad del derecho abstracto en general. Bajo el título de administración de la justicia, el derecho privado burgués pasa a formar parte, por así decirlo, desde fuera, de la moderna sociedad burguesa, aunque, en efecto, tiene que agradecer su surgimiento y existencia exclusivamente a ella. Pero tanto antes como después, Hegel liga la existencia de la libertad a los fundamentos del derecho abstracto. La Revolución Francesa constituye una cesura histórico-mundial sólo porque tuvo como resultado la realización de estos fundamentos. En Jena, Hegel saluda a Napoleón, también y sobre todo, como el patrón del nuevo código civil. Con la Revolución, y con el gran Bonaparte como el ejecutor de su testamento, el principio de la razón en la forma de libertad jurídicamente garantizada de todos los hombres en tanto que personas, se ha tornado realidad. Este es el fundamento de la crítica al parlamento württemburgués: «El comienzo de la Revolución Francesa tiene que considerarse

---

[26] Hegel, *Jenenser Realphilosophie, Sämtliche Werke,* ed. Glockner, vol. 19, pp. 218-241; vol. 20, pp. 194-225.

[27] G. Lukács, *Der junge Hegel*, Neuwied, 1967; cfr. también mi investigación, «Arbeit und Interaktion», en *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Frankfurt, 1968.

como la lucha que el derecho público racional emprendió con la masa del derecho positivo y de los privilegios por los que aquél estaba oprimido; en las negociaciones de los Estados provinciales de Württemberg vemos la misma lucha de estos principios, sólo que los lugares están confundidos y cambiados... De este modo, en Wüttemberg el rey ubica su constitución en el ámbito del derecho público racional; los Estados provinciales, por el contrario, se erigen en defensores de lo positivo y de los privilegios; es más, ofrecen el invertido espectáculo de que hacen esto en nombre del pueblo, contra cuyo interés están orientados aquellos privilegios aún más que contra el del príncipe».

EL ESTADO SUBSTANCIAL Y LA TEMIDA REVOLUCION

Cuando en 1817 redactó el escrito sobre los estados provinciales, el escritor político Hegel, en consideración a la relación de su teoría con la praxis, coincidía por primera y única vez con el Hegel lógico y filósofo del derecho, esto es, con la autocomprensión del sistema. Después de que la teoría conceptúa el proceso de formación del espíritu, puede volverse críticamente contra aquellos que están por debajo del nivel de la historia mundial. La crítica ya no se orienta contra una realidad, sino contra las cadenas de un *abstractum* que debe ser liberado para alcanzar el concepto de realidad.

Ciertamente, en el escrito sobre los estados provinciales también emerge ya el punto de vista crítico que más adelante motivará a Hegel a volverse críticamente contra la reforma del proyecto de ley inglés. El proyecto de constitución del rey liga el derecho activo al voto exclusivamente a cualificaciones de edad e ingresos. En cambio, Hegel aboga por un escalonamiento de los derechos políticos de los ciudadanos según el *status* civil que detenten en la sociedad. Ve al poder del Estado puesto en peligro en su substancia, si en el nivel de las decisiones políticas se renuevan inmediatamente los intereses sociales. El filtro de un derecho al voto privilegiado desde el punto de vista de la profesión tiene que prejuzgar la elección de los diputados, de tal modo que en la Asamblea domine una orientación política que no socave la independencia de la autoridad estatal respecto de los conflictos sociales, a los cuales debe dirigir, en lugar de ser meramente su expresión. Una «confusión del Estado con la sociedad civil», que sólo pone la determinación del Estado «en la seguridad y la protección de la propiedad y de la libertad personal» (*Filosofía del derecho*, § 257), es, empero, el peligro que se agudiza de nuevo con la Revolución de julio. En Francia se democratiza el derecho al voto, en Inglaterra una reforma del derecho electoral está a las puertas. De este modo, Hegel concluye su panfleto contra el proyecto de ley inglés con una exorcizante advertencia sobre el poder del pueblo y sobre una opo-

sición que podría ser inducida «a buscar su fuerza en el pueblo y, entonces, dar lugar a una revolución en vez de a una reforma».

Me parece poco convincente tomar de una forma meramente psicológica la indolencia el viejo Hegel y su apelación a Casandra, que concuerdan tan poco con la auto-seguridad de un sistema de la realidad configurada en razón y del espíritu autoconsciente. Y si —como piensa Rosenzweig— es el puro temor a la revolución el que atenazó a Hegel por aquel entonces, no hay, de este modo, ninguna razón para separar repentinamente esta postura política cotidiana de las concepciones sistemáticas. ¿Es quizá el pesimismo de Hegel, que al final de su vida, como atestiguan las cartas, se acrecentó hasta la inseguridad, un síntoma de una intranquilidad más profunda, de una preocupación que no está limitada al ámbito privado de su vida, sino que, siendo Hegel apenas consciente de ello, procedería de las dudas que comenzaban a surgir en la misma teoría?

A modo de comparación, podemos entresacar un lugar de las algo más tempranas lecciones sobre filosofía de la religión. Al final del curso, Hegel se enfrentó con aquella delicada pregunta sobre la «superación» de la religión en filosofía, pregunta que tras la muerte de Hegel alcanzó, en virtud de las controversias entre los discípulos, una significación sumamente rica en consecuencias desde un punto de vista político. Hegel pone a la filosofía la tarea de justificar los contenidos de la religión, especialmente los cristianos, en la medida en que ésta les arrebata la forma de la creencia ante la más elevada instancia de la razón. Así y todo, la reflexión está forzada con arreglo a la Ilustración en la religión: «El pensar que ha comenzado así, ya no encuentra ningún estorbo, prosigue su marcha, vacía el sentimiento, el cielo y el espíritu que conoce, y el contenido religioso huye entonces al concepto. Aquí debe recibir su justificación...»[28]. Ahora bien, este conocimiento religioso que ocupa el lugar de la creencia, no puede ser propagado universalmente a causa de su naturaleza filosófica. Hegel, recayendo por detrás de la intención de la Ilustración, nunca abandonó el suelo del prejuicio fundamental parmenideo de la filosofía occidental, a saber: que los muchos están excluidos de la participada en lo ente. Por ello, la verdad de la religión, tan pronto como huye al concepto, debe trasladarse de la comunidad de los creyentes a la de los filósofos y perder su reconocimiento general. El ateísmo público de los así denominados intelectuales también capturará a los pobres que hasta entonces habían vivido en el estadio de la despreocupada religión. El poder del Estado tampoco puede hacer nada contra esta decadencia de la creencia. Las consecuencias de la desmitologización son imposibles de detener. Precisamente la consumación de la época

---

[28] Hegel, *Samtliche Werke*, ed. Glockner, vol. 16, pp. 351 ss.

cuyo signo es la necesidad de justificación por medio del concepto, *discurre conjuntamente con una desmoralización del pueblo:* «Si ya no se predica a los pobres el Evangelio, si la sal se desala y en silencio se hacen desaparecer todos los cimientos sólidos, entonces, el pueblo, para cuya razón —que permanece comprimida— la verdad sólo puede estar en la representación, ya no sabe remediar la presión de su interior» [29].

En nuestro contexto, es digna de atención la tranquilidad y serenidad estoica con la que Hegel anticipa este desarrollo. Habla con una frialdad excesiva de una «disonancia» que existe en la realidad. Para la filosofía, y a través de ella, tal disonancia se deshace, pues ésta reconoce a la Idea en la manifestación. Pero esta reconciliación sólo es parcial, sólo tiene validez para el «*aislado estado sacerdotal* de los filósofos». La retroactividad que tiene el tránsito de un estadio del espíritu absoluto a otro en el mundo del espíritu objetivo, esta conmoción de la totalidad ética, no puede suavizarse por medio de la filosofía: «*Así* como el presente temporal, empírico, se encuentra a partir de su disonancia, así también hay que abandonarlo y no es la cuestión práctica inmediata ni el quehacer de la filosofía» [30].

Esta abstinencia de la teoría, que al mismo tiempo refleja su preponderancia e impotencia a la vista de un peligro tan rico en consecuencias desde un punto de vista práctico, es consecuente en el sentido de las constrictivas presuposiciones del sistema. Pero el mismo Hegel, poco tiempo después, contemplando aquel otro peligro que partía por segunda vez de París, perdía la exigida serenidad filosófica y —de nuevo en el papel de escritor político— intentaba influir en la *praxis. Con esto se sitúa en contradicción con su sistema.*

Para Hegel, como atestiguan las distintas construcciones de los estados provinciales desde Jena, el *Sistema de la eticidad* y el ensayo sobre derecho natural, la relación entre Estado y sociedad siempre fue un problema. Finalmente, en la *Filosofía del derecho* encontró una solución tentativa. Esta solución permite conceptuar a la moderna sociedad burguesa como un contexto antagonista de coerción y, al mismo tiempo, dejarla en la situación de un poder substancial frente al Estado moderno, como ya sucedía en el escrito sobre la Constitución. El Estado no queda determinado a partir de las funciones de aquella estructura social como un Estado de escasez y abstracto, sino que la eticidad absoluta de un orden aristotélico de la vida buena se reconstruye de nuevo, mediada tan sólo por el sistema de las necesidades, en el poder político. Ciertamente, la mediación de aquel concepto moderno de la sociedad burguesa, configurado en el derecho natural ra-

[29] *Ibid.*, p. 355.
[30] *Ibid.*, p. 356.

cional y en la economía política, con el concepto clásico de dominio político sólo puede tener éxito con ayuda de instancias que se mueven entre Estado y sociedad; Hegel, vuelto hacia atrás, las encuentra en una organización corporativa de la sociedad y en una Asamblea parlamentaria compuesta orgánicamente. Medidos por relación a esta construcción estato-estamental, los elementos contemporáneos del Estado de derecho liberal, desarrollados en Francia e Inglaterra cada cual a su modo, tenían que ser considerados como atrasados. De hecho, Hegel los denunció como elementos de una realidad que permanecen por detrás del principio histórico-mundial ya válido, que permanecen por detrás de Prusia.

Pero, si éste es el caso, ¿por qué entonces Hegel no pudo tranquilizarse con el pensamiento para el que podía nombrar bastantes ejemplos a partir de la historia mundial: que el espíritu necesita largo tiempo para universalizar un principio que ha sido expresado en un lugar y que se ha tornado objetivo? En lugar de ello, Hegel, el profesor universitario prusiano en Berlín, redactó un escrito político de combate contra una propuesta de ley del gobierno de Londres.

El resignado pesimismo de Hegel que, como sucedía en las lecciones sobre *filosofía de la religión*, reconoce en el ocaso de una época los signos de su consumación, retrocede ante el receloso pesimismo de sus últimos escritos políticos, porque surge la duda de si Francia e Inglaterra, más bien que Prusia, no representarán la realidad en la que se ha configurado de la forma más profunda el principio dominante de la historia. Quizá Hegel ya sospechó algo de aquello que Marx objetará diez años más tarde al derecho público hegeliano: que aquellas capas políticas de la sociedad preburguesa en cuyos residuos afianza Hegel la autoridad de su Estado, se han disuelto en capas «sociales», en clases. Seguir asignándoles la función de establecer una mediación entre Estado y sociedad, sería entonces el impotente intento restaurador de, «en la misma esfera política, precipitar a los hombres a la limitación de su esfera privada» [31]. En tal caso, la crítica de Hegel a la Revolución de julio y al proyecto de reforma inglés recaería en él mismo. El sería el que desmiente la separación consumada prácticamente de Estado y sociedad por el *abstractum* de una nueva constitución, por la hipostatación de las periclitadas relaciones prusianas, por una «reminiscencia», como Marx expresa.

Hegel parece haber percibido que su crítica ya no se dirige, como aún sucedía en 1817, contra un subjetivismo sobrepasado por el curso de la historia mundial, sino contra las consecuencias de la misma Revolución que Hegel había festejado, en la medida en que los fundamentos del derecho abstracto se detienen en las fronteras del dere-

---

[31] Marx/Engels, *Werke*, vol. I, Berlín, 1958, p. 285.

cho privado civil y no abarcan los derechos políticos de igualdad. La crítica en la que la filosofía todavía se transforma constantemente de la mano del publicista Hegel, cambia una última vez de posición: como en los días de juventud, se vuelve de nuevo contra la objetividad de relaciones reales, pero en esta ocasión, a diferencia de lo que ocurría en tiempos pasados, no se vuelve contra una situación del mundo petrificada en la positividad, sino contra el espíritu viviente de la misma Revolución que se engendra incesantemente. Hegel ya no siente el viento a sus espaldas.

Hegel aún se convirtió en escritor político una vez más al final de su vida, porque se ve no sólo a sí mismo, sino a la misma teoría, atacado por el transcurso de los acontecimientos. Ciertamente, la actualidad del día, que el publicista presenta, puede provocar a la filosofía, pues ésta, que es dialéctica, pretende conceptuar lo perenne en el ocaso de lo eternamente perecedero.

LOS ESCRITOS POLITICOS DE HEGEL, HOY

No cabe proyectar la filosofía política de Hegel al nivel del siglo XX sin matizar las circunstancias. Los nazis intentaron reclamar a Hegel para el Estado total [32]. No más precavidamente proceden los más inofensivos apologetas de la sociedad abierta que, en inversión abstracta, ratifican de nuevo la antigua leyenda [33]. Ambas interpretaciones, formas distintas de tocar la misma melodía, ya han sido contradichas enérgicamente por Marcuse y Ritter. El Hegel que se opone a la consumación terrorista de la Revolución burguesa, pero nunca a sus ideales, el Hegel que defiende los principios históricamente progresistas del derecho natural racional tan vehementemente contra los nuevos *Ultras* como contra los tradicionalistas franconianos, este Hegel, difícilmente puede ser considerado como el causante de Carl Schmitt o de Binder, Larenz y otros. Por otra parte, la inclinación a acomodar al pensador político Hegel en el *juste Milieu* de las democracias occidentales, a designarlo, *ad honorem*, liberal, no es tan fatal, pero es igual de poco convincente [34]. Dos cosas distinguen a Hegel palpablemente de los liberales coetáneos y de la cómoda convicción de sus discípulos liberales: por una parte, la despiadada radicalidad en el reconocimiento de la dinámica de los desarrollos históricos *(Fi-*

[32] E. Topitsch, *Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie*, Neuwied, 1967, en especial pp. 63 ss.; un juicio más ponderado en H. R. Rottleuthner, «Die Substantialisierung des Formalrechts», en O. Negt, *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, ed. cit., pp. 215 ss.

[33] K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Berna, 1958, vol. II.

[34] E. Fleischman, *La philosophie politique de Hegel*, Paris, 1964.

losofía del derecho, §§ 243-248); y, por otra, la peculiar estrechez del punto de vista despolitizado por la tradición funcionarial protestante y limitado a lo prusiano.

Hegel nos sitúa hoy en día ante la tarea que para él no puede ser *ignominiosa: conceptuar la desproporción* entre la fuerza abarcadora de la *Enciclopedia*, que agota de nuevo la sustancia de todo un mundo en filosofía, y las tranquilas fronteras de un horizonte que delatan el autoctonismo en tradiciones cuya naturaleza no se percibe. Tampoco el mismo Hegel pudo saltar por encima de su tiempo y de sus relaciones[35]. Y éstas eran, como Marx hace notar, las relaciones de un país que compartió las restauraciones de los pueblos modernos sin compartir sus revoluciones. También en Hegel, en contra de su propia pretensión, se prosigue una particularidad que la filosofía alemana debe a su distanciamiento del espíritu occidental. Superarla debió ser más fácil para un judío renano en el exilio londinense, que para el seminarista de Tubinga y para el funcionario prusiano en el Berlín de la restauración[36].

[35] Aquellos que en ligazón con tradiciones teológicas se comprometen a salvar la teoría de Hegel del espíritu absoluto, protestan contra esta tesis que, según mi concepción, no puede ser entendida como un reproche. A pesar de sus posiciones en lo demás divergentes aquí cabe encontrar, junto a teólogos como Küng y Pannenberg, a, por un lado B. Liebrucks, *Sprache und Bewußtsein*, 5 vols., Frankfurt, 1964 y ss., y, por otro, a M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absolutem Geist als theologisch politischer Traktat*, Berlin, 1970.

[36] Sobre la recepción crítica de Hegel cfr. O. Negt, *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt, 1970.

CAPITULO 5

IDEALISMO DIALECTICO EN TRANSITO AL MATERIALISMO. CONSECUENCIAS FILOSOFICO-HISTORICAS DE LAS IDEAS DE SCHELLING DE UNA CONTRACCION DE DIOS

Schelling no es ningún pensador político. A lo largo de la historia de su vida filosófica proyectó tres veces una teoría del orden político, por decreto en el lenguaje del sistema: una deducción del Estado. Pero lo sorprendente en ello no es el patente desinterés del autor por este objeto, esto es, lo esporádico de estos tres intentos de deducción, sino su incompatibilidad. Las deducciones escogen cada vez un comienzo diferente y llevan a resultados que se excluyen mutuamente.

TRES DEDUCCIONES DEL ESTADO

El joven Schelling se ejercitó filosófico-naturalmente en el uso especulativamente ampliado de la facultad de juzgar, restrictivamente manejada por Kant. Por ello, al primer intento de completar sistemáticamente esta filosofía de la naturaleza por medio de una filosofía del espíritu [1] quedaba cercano el vindicar también validez constitutiva para las ideas de la filosofía de la historia kantiana: a la intención práctica de un «orden absolutamente justificado» se le arrebatan los escrúpulos teóricos de la crítica de la razón pura pensada por primera vez hasta el final —como parece— por Fichte. En este marco, Schelling reclama la teoría del derecho de Kant para la filosofía de la identidad. Los hombres, en tanto que seres racionales, actúan libremente; si cada uno en particular *restringe su actuar en virtud de la posibilidad* del actuar libre de todos los restantes, esto revierte en su albedrío. Pero lo más santo no puede ser confiado a la casualidad; «el que la libertad del individuo no sea superada en la interacción de todos» debe, antes bien «ser hecho imposible por medio de la coerción

[1] Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, 1800, en, *Werke*, Münchner Jubiläumsausgabe, II, pp. 327 ss.

de una ley inviolable»[2]. Se requiere una «ley natural al efecto de la libertad»: precisamente un orden jurídico según los principios de la razón práctica, pero protegido por las sanciones automáticamente desencadenadas del poder estatal. Este orden jurídico debe poder actuar a la manera de un mecanismo natural[3]. El derecho natural racional —completamente en el sentido de Kant— estaría fundamentado duraderamente en el orden republicano de cada Estado en particular y en la federación cívico-mundial de todos los estados entre sí. Pero una constitución jurídica universal semejante es «sólo realizable por toda la especie, y esto significa precisamente sólo por la historia»[4]. Su surgimiento paulatino es «el único objeto verdadero de la historia». Esta idea de la consideración histórica transforma rápidamente la filosofía de la identidad en un *spiritus rector* de la misma historia.

¿Cómo podría resultar al final algo racional de la contradicción sin escapatoria de todas las acciones particulares, del juego absolutamente sin leyes de la libertad, si la historia en su totalidad no se originara a partir de una síntesis absoluta de todas las acciones, «en la cual, porque es absoluta, todo está equilibrado y calculado de antemano de tal modo que todo lo que pueda acontercer, por muy contradictorio y disarmónico que pueda parecer, tenga y encuentre en ella, en efecto, su fundamento de confluencia?»[5]. Frente a la medida pensada de la identidad absoluta, la experiencia de la libertad moral de los que actúan está tan degradada hasta el fenómeno, como la de la causalidad natural para los que conocen. La alegoría cristiano-barroca del drama del mundo encuentra una resolución armónica: «Si pensamos para nosotros la historia como el escenario en el cual cada uno de los que toma parte en ella representa su papel de una manera completamente libre y como mejor le parece, entonces sólo cabe pensar *un desarrollo racional* de esta embrollante representación por el hecho de que, en todo, es un espíritu el que compone los versos y por el hecho de que el poeta, del que los actores particulares son meros fragmentos, ha armonizado de antemano el resultado objetivo del todo con la representación libre de todos los individuos particulares, de tal modo que al final tenga que resultar *realmente* algo racional. Pero si el poeta fuera independiente de su drama, entonces nosotros sólo seríamos los actores que llevan a cabo lo que él ha escrito. Si él no es independiente de nosotros, entonces sólo se manifiesta y se oculta sucesivamente a través de la representación de nuestra misma liber-

---

[2] *Ibid.*, p. 582.
[3] *Ibid.*, p. 583.
[4] *Ibid.*, p. 591.
[5] *Ibid.*, p. 598.

tad, de modo que sin esta libertad tampoco él mismo sería; de este modo, nosotros somos coautores del todo y auto-inventores del papel específico que representamos».

Este dios que se manifiesta en la historia ha tomado prestados los rasgos de su divinidad —más estéticamente ilustrados que históricamente reflejados—, genuinamente, de una filosofía del arte que traduce el renacimiento de Bruno al lenguaje de Novalis.

El segundo intento de Schelling de desarrollar una teoría del orden político se refiere al primer intento, que no es mencionado, de una manera negativa. En las *Stuttgarter Privatvorlesungen*[6], diez años después del *System des transzendentalen Idealismus*, se dice lacónicamente: «Es sabido cuánto esfuerzo se ha derrochado, especialmente desde la Revolución Francesa y las ideas kantianas, en mostrar una posibilidad de cómo sería compatible la unidad con la existencia de seres libres, esto es, cómo sería posible un Estado que realmente sea sólo la condición de la más alta libertad posible de los individuos particulares. Pero esto es imposible. O bien se retira la fuerza pertinente del poder del Estado, o bien se le da; entonces tenemos el despotismo»[7]. Aludiendo a Fichte, Schelling repara en el hecho de que no es un azar el que las cabezas que han reflexionado de la forma más consecuente sobre la idea de un orden absolutamente justificado hayan aconsejado el despotismo más severo. En este lugar, la deducción del Estado está en conexión con la filosofía de la edad del mundo y, ciertamente, sirve para la demostración de aquel suceso, sustraído de la experiencia pero de aceptación obligada en sus consecuencias, que Schelling, desde 1804, circunscribe en primer lugar mitológicamente como la apostasía del primer hombre respecto de dios. Precisamente en el hecho del Estado ve Schelling la «demostración más poderosa» del hundimiento del hombre en la naturaleza. Así como la naturaleza ha perdido su «unidad» por los hombres, así también la misma humanidad la ha perdido por este hecho; en tanto que seres racionales separados de dios tienen que buscar, en lugar de la verdadera unidad *en* él, su propia unidad, sin poder encontrarla: «La unidad natural, esta segunda naturaleza sobre la primera, en la cual el hombre tiene que tomar con urgente necesidad su unidad, es el Estado; y el Estado, por tanto, precisamente para declararlo, es una consecuencia de la maldición que pesa sobre la humanidad»[8]. Lo que antiguamente aparecía como preeminencia de la coerción jurídica estatalmente institucionalizada, a saber: el hecho de que garantice la legalidad de las acciones, por así decirlo, por medio de un mecanismo

[6] Schelling, *Stuttgarter Privatverlesungen*, 1810, en Schelling, *Werke*, IV, p. 354.
[7] *Ibid.*, pp. 353 ss.
[8] *Ibid.*, p. 353.

de la naturaleza, le es imputado ahora como deficiencia. En cualquier caso, con esto queda caracterizada la dificultad de un sistema que no admite las diferenciaciones de la filosofía de la reflexión y que, como la hegeliana, sólo reconoce como fundamentada duraderamente la fuerza de la segunda naturaleza en la forma de una eticidad devenida: «El Estado, aunque esté regido tan sólo con la propia razón, sabe, ciertamente, que no basta con medios meramente físicos, que tiene que emplear motivos más elevados y espirituales. Pero no puede regir sobre estos; residen más allá de su poder y, no obstante, se jacta de poder producir una situación ética, así pues, de ser una fuerza como la naturaleza... De aquí que toda unidad que surge también en un Estado, sea siempre sólo precaria y temporal» [9].

En tanto que la unificación política de la sociedad se base sobre los medios coercitivos físicos del Estado, no se ha encontrado la verdadera unidad de la especie humana; para ello la humanidad requiere previamente la capacidad de «cuando no hacer innecesario y superar al Estado, sí obrar el que él mismo se libere progresivamente del poder ciego... y se ilustre hacia la inteligencia» [10]. La apenas ocultable consecuencia anarquista también ahorra a Schelling entrar en la discusión *tradicionalmente* obligatoria sobre la mejor forma del Estado. En 1800 se habría decidido inequívocamente en favor de la república democrática; en 1810 esta cuestión se ha tornado indiferente. El Estado en tanto que Estado, a saber: la institución de la coerción en la que está íntegramente en vigor el dominio como la substancia de lo político, es, en efecto, un signo infalible de una corrupción continua del orden originariamente intacto de humanidad y naturaleza.

Cuatro decenios más tarde, el tercer intento de una teoría del orden político [11] conduce de nuevo a un rechazo de los dos primeros. Completamente contrario a la verdad es el intento de «superar prácticamente al mismo Estado, esto es, al Estado en sus fundamentos, por medio de la subversión del Estado, que, si es intencionada, es un acto criminal...; y el de superarlo teóricamente por medio de doctrinas que desean hacer al Estado justo y grato al Yo tanto como sea posible» [12]. Con esto no se aluden, por ejemplo, a las primeras teorías socialistas que afluían desde Francia o ni tan siquiera al *Manifiesto comunista,* que pocos años antes había obtenido una cierta publicidad; se menta

---

[9] *Ibid.*, p. 353.

[10] *Ibid.*, pp. 356 ss. Una tesis análoga ya se encuentra en el «System programm» del año 1795 descubierto por Rosenkranz; últimamente impreso en H. Zeltner, *Schelling*, Stuttgart, 1954, pp. 65 ss.

[11] Schelling, *Philosophische Einleitung in die Philosophie der Mythologie oder Darstellung der rein rationalen Philosophie*, en especial lección 23, en *Werke*, V, pp. 716 ss.

[12] *Ibid.*, p. 729.

la teoría moderadamente rousseauniana del filósofo de Königsberg, antiguamente compartida enfáticamente y especulativamente sobrevalorada por el mismo joven Schelling: «Como queda dicho, es esta razón que está al servicio del Yo la que aquí, donde no prevalece un interés puramente teórico, sino práctico, sólo puede ser al mismo tiempo sofística y la que, consecuentemente, sólo puede conducir al autodominio completo del pueblo; esto es, de las masas indiferenciadas donde, entonces, y puesto que no es evitable una apariencia de constitución, el pueblo debe ser ambas cosas, jefe y súbdito; jefe, como Kant explica, en tanto que el mismo pueblo unido, súbdito en tanto que conjunto desmembrado» [13].

Ciertamente, Schelling también pone en conexión en su filosofía de la madurez al Estado con aquella caída del primer hombre; pero éste ya no aparece como la expresión con fuerza probatoria de un mundo invertido, sino como fuerza curativa contra la misma inversión. Desgajado del orden inteligible, el hombre se ha convertido en deudor del Estado en cuanto su guardián en la tierra. Este orden de la razón externo y pertrechado con fuerza coercitiva es el Estado, que materialmente es un mero hecho y que tiene también sólo una existencia fáctica, pero santificada por la ley que vive en él, que no es de este mundo, ni tampoco de los hombres, sino que se deriva inmediatamente del mundo inteligible. La ley que se ha tornado poder fáctico es la respuesta a aquel hecho en virtud del cual el hombre se ha colocado fuera de la razón; ésta es la razón en la historia [14]. El positivismo de la filosofía de madurez de Schelling conduce aquí a una identificación inesperada, que prescinde de la mediación hegeliana de moralidad y eticidad, entre la autoridad ejercida en los estados existentes y la imposición obligatoria de un orden ético contrapuesto abstractamente a la humanidad, hipostasiado en una existencia real y auténtica. En este estadio del proceso histórico-mundial el Estado es *eo ipso* instancia de restitución: «El Estado es el orden inteligible que se ha tornado fáctico frente al mismo mundo fáctico. Tiene, por tanto, una raíz en la eternidad, y es el fundamento que permanece, que nunca cabe superar, que tampoco cabe seguir investigando ulteriormente, fundamento de toda la vida humana y de todo desarrollo futuro, precondición para cuyo mantenimiento todo tiene que ser movilizado en la política, así como en la guerra, donde el Estado es fin» [15]. Frente a esto, en 1810 se decía: «La complicación más elevada surge por la colisión de los Estados entre sí, y la guerra es el fenómeno más elevado de la unidad no encontrada y que no cabe encontrar» [16].

[13] *Ibid.*, p. 730.
[14] *Ibid.*, p. 715.
[15] *Ibid.*, p. 732.
[16] *Werke*, IV, p. 354.

Ahora bien, el recuerdo de estos tres intentos contradictorios no valdría la pena si documentaran histórico-espiritualmente una evolución lineal de Schelling desde el seminarista revolucionariamente orientado de Tubinga hasta el eclesiástico-conservador filósofo del Estado y de la reacción calificada de romántica bajo Federico Guillermo IV (para su generación, el camino desde el republicanismo hasta la monarquía no era precisamente original). Pero es sorprendente el rodeo por aquella segunda versión de la filosofía del Estado que conduce a la negación del Estado como tal. Deseo cerciorarme de la conexión sistemática a partir de la cual surge este motivo, para interpretarlo como síntoma de una crisis en la que Schelling —único caso entre los grandes idealistas— fue conducido a los límites del mismo idealismo.

LA CORRUPCION DEL MUNDO Y EL PROBLEMA DE UN COMIENZO ABSOLUTO

El célebre ajuste de cuentas de Hegel con el concepto de Schelling de identidad absoluta y con el acto a él correspondiente de intuición intelectual, aún concierne al Schelling del «Bruno». De hecho, esta filosofía de la identidad no era rigurosa con el ser-otro y con la enajenación, así como tampoco con la superación de esta enajenación; de hecho, a su absoluto le falta «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» [17]. Pero en un tratado que se publicó como mera continuación del Bruno, Schelling anticipó tácitamente en dos años esta crítica del prefacio de la *Fenomenología del Espíritu*. Aquí, en el escrito sobre *Filosofía y religión*, se encuentra por última vez una definición de la intuición intelectual en sentido afirmativo [18]; sin embargo, el «origen de las cosas finitas a partir del absoluto» se plantea también por vez primera tan llamativamente como problema, que Schelling cree tener que negar un tránsito constante de lo absoluto a lo real. Lo real, más bien, sólo es pensable como una «ruptura plena de la absoluteidad, en virtud de un salto» [19].

Frente a aquellos que, como disparados por una pistola [20], quieren comenzar a partir de su intuición intelectual, Hegel, por aquel entonces, en 1807, determina el «comienzo» de la filosofía como el «comienzo» del realzamiento a partir de la inmediatez de la vida substancial, así pues, a partir de la figura de la conciencia en la que ésta

[17] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, p. 20.

[18] Es un conocimiento que «integra el en-sí del mismo alma, y que sólo por ello se denomina *intuición*, porque la *esencia del alma*, *que es una* y la misma con el Absoluto, no puede tener con éste otra relación que la inmediata». *Werke*, IV, p. 13.

[19] *Ibid.*, p. 28.

[20] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, I, p. 54.

ya se encuentra como un saber atrapado en la exterioridad: el espíritu que se manifiesta se libera a partir de la inmediatez de la certeza sensible hacia el saber puro y obtiene con ello el concepto de ciencia como resultado de la experiencia de la conciencia. La fenomenología del espíritu, que desarrolla antes que nada la verdad del punto de vista del saber puro, es, de este modo, la presuposición de la ciencia pura, a saber: de la lógica. El sistema estaba concebido originariamente en esta sucesión. En cualquier caso, Hegel discute de nuevo la misma pregunta al comienzo del primer volumen de la *Gran lógica:* ¿con qué tiene que hacerse el comienzo de la ciencia? [21].

Hegel se vuelve contra el proceder hipotético o problemático, que comienza con un fenómeno arbitrario como lo «externamente aceptado y presupuesto a modo de demanda», para después, a través del curso consecuente de la misma investigación, probar la suposición, esto es: precisamente demostrar con posterioridad como lo verdaderamente primero lo en un principio tan sólo presupuesto, exactamente del mismo modo como la fenomenología retrotrae la conciencia de su manifestación externa al saber puro. Pero la filosofía, en tanto que sistema, no permite el hecho de que el comienzo pueda ser algo provisorio, precisamente porque el resultado aparece primeramente como el fundamento absoluto: «Debe ser determinante, en efecto, la naturaleza de la cosa y del mismo contenido». Por ello, la ciencia del espíritu que se manifiesta, como Hegel ya constata taxativamente en 1817, en la *Enciclopedia* de Heidelberg (§ 36), vale tan poco como comienzo absoluto de la filosofía, como de la filosofía real en general, todas ellas tienen, por su parte, a la lógica como presuposición. El viejo Hegel también considera a la *Fenomenología del Espíritu* como un trabajo peculiar que ya no cabe transformar; la excluye públicamente del sistema y, por así decirlo, utiliza su título para un subapartado de la filosofía del espíritu subjetivo.

En aquel capítulo inicial de la *Gran Lógica* ya está casi consumada esta liquidación: «Pero no debe hacerse ninguna presuposición, el mismo comienzo debe tomarse inmediatamente» —en lugar de mediatizarlo por el saber puro, el punto de vista de la *Fenomenología del Espíritu*— «de este modo, se determina tan sólo por el hecho de que debe ser el comienzo de la lógica, del pensar para sí... así pues, el comienzo es el ser puro» [22]. Ciertamente, Hegel no se queda aquí. Para aislar al ser puro como tal, el saber puro debe «renunciar» a él como su contenido. Está en la misma naturaleza del comienzo (de este modo busca Hegel salir del apuro) el hecho de que sea el ser y nada

[21] Sobre este problema puede verse el excelente trabajo de H. Fulda, *Das Problem der Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt, 1965.

[22] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, I, p. 54.

más: «De este modo, no tendríamos ningún objeto específico, porque el comienzo *como el del pensar* tiene que ser completamente abstracto, completamente general, completamente forma sin ningún contenido; con ello no tendríamos otra cosa que la representación de un mero comienzo como tal» [23]. Tampoco con el concepto del comienzo como tal cabe ganar el ser abstracto como algo objetivamente inmediato: el comienzo se muestra de inmediato de nuevo como un comienzo del pensar.

El ser, por mucho que la lógica se esfuerce en ello por mor de su comienzo, no se desembaraza de la determinación del pensar. En consecuencia, sigue en la dificultad de que se exhíben de antemano las formas lógicas en su sentido ontológico como figuras del espíritu autoconsciente. En el tercer libro de la *Lógica* se dice de esta dificultad: «Las determinaciones puras del ser, esencia y concepto, también constituyen, ciertamente, el fundamento y el simple andamiaje interno de las formas del espíritu; el espíritu en tanto que intuye, de igual modo como consciencia sensible, está en la determinabilidad del ser inmediato, al igual que el espíritu en tanto que se representa, de igual modo como consciencia que percibe, se ha elevado desde el ser hasta el nivel de la esencia o de la reflexión. Pero estas figuras concretas interesan a la ciencia lógica tan poco como las formas concretas que las determinaciones lógicas adoptan en la naturaleza, y que serían espacio y tiempo, más tarde, el espacio y el tiempo que se llenan en tanto que naturaleza inorgánica, y la naturaleza orgánica. De igual modo, aquí tampoco hay que considerar al concepto como acto del entendimiento autoconsciente, del entendimiento subjetivo, sino al concepto en y para sí, el cual constituye un estadio tanto de la naturaleza como del espíritu. La vida o la naturaleza orgánica es este estadio de la naturaleza en el cual se pone de relieve el concepto; pero como concepto ciego, que no se aprehende a sí mismo, y esto quiere decir: como concepto no pensante; como tal sólo es propio del espíritu. Tanto de aquella figura a-espiritual del concepto puro como también de esta espiritual es independiente su forma lógica. Sobre esto ya se ha hecho el preliminar necesario en la introducción. *Esta es una significación que no* cabe justificar *primeramente en el marco de la lógica,* sino que se debe tener resuelta *antes de la misma*» [24].

La lógica necesita expresamente un concepto previo que, *en tanto* que concepto, sólo puede ser alcanzado en el recorrido a través de la filosofía real de la naturaleza y del espíritu; pero esta presupone, a su vez, a la lógica. Así pues, al final, la ciencia filosófica *tiene* que renunciar en general a un comienzo absoluto: todo comienzo del que

---

[23] *Ibid.*, p. 58.
[24] *Ibid.*, II, p. 224.

tomara su punto de partida se demostrará como un comienzo ya derivado, pues el determinar ulterior que avanza y el fundamentar que va por detrás coinciden[25]. «De este modo, la filosofía se muestra como un círculo que vuelve al punto de partida en sí, que no tiene ningún comienzo en el sentido de las otras ciencias, de modo que el comienzo sólo tiene relación con el sujeto que, en tanto que tal, se quiere decidir a filosofar, pero no con la ciencia como tal»[26].

Hegel reconoce el atolladero: que es absolutamente imposible una introducción filosófica a la filosofía. Ciertamente, desde un punto de vista fáctico tiene que esforzarse por una introducción didáctica, con la salvedad de que ésta, antes de la filosofía, no puede cumplir en su forma histórico-razonante, lo que verdaderamente es sólo posible en la forma propiamente filosófica[27]. Esta propedéutica, de la cual tendría que liberarse el adepto que ha alcanzado la mayoría de edad, está fuera del sistema. El pensar idealista, con la entrada en sí mismo, se enreda en el círculo hermenéutico, al cual no puede reconocer. Desde un punto de vista sistemático no es pensable un comienzo del sistema. Pero Schelling lo busca. En primer lugar, desearía aclarar el motivo de este intento.

El círculo sin comienzo ni final de su progreso e, igualmente, de su regreso-en-sí, en el que Hegel está encerrado en virtud de la filosofía, al igual que esta misma se encierra allí, no es externo al mundo que llega a la autocerteza en el saber absoluto: esta certeza consiste, en efecto, en el hecho de saber que el estadio más elevado que cualquier cosa puede alcanzar es aquél en el cual comienza su ocaso[28]. *La conclusión de la lógica hegeliana, a saber: la descubierta unidad* del método con el sistema, es en verdad la conclusión de la historia recorrida: ésta inflexiona hacia atrás su línea hasta configurar un círculo. *Así pues, en esta medida tampoco aquel dejar en libertad* a la idea absoluta en la inmediatez de la naturaleza requiere ninguna fundamentación específica. Schelling, que entre la lógica y la filosofía de la naturaleza cree percibir una «interrupción del movimiento»[29] —de aquí en adelante un *topos* del idealismo tardío, al igual que la crítica global a Hegel—, ve la despiadada y grandiosa consecuencia de un sistema que, en la conclusión de la «Lógica», se conceptúa precisamente como un sistema que se cierra en el círculo. La idea absoluta no habría alcanzado su estadio, si en el mismo momento no comenzara su ocaso. Si existe una salvación, existe tan sólo en la

[25] Hegel, *Berliner Schriften*, ed. Hoffmeister, p. 9.
[26] Hegel, *Enzyklopadie* (1830), ed. Nicolin y Pögeler, p. 50.
[27] «Histórico» aun tiene aquí la significación griega de averiguaciones empíricas.
[28] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, II, p. 252.
[29] Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, *Werke*, vol. VI, p. 88.

misma inmolada consumación. La vida eterna es únicamente real como redención de la eternidad por medio de la (inmortal) muerte. Schelling hace frente a estos pensamientos con espanto: como ha mostrado Hegel, no habría salvación posible para *nuestro* mundo si fuera el mundo divino.

Hegel, desde este punto de vista, defendió con razón el derecho a la racionalidad general de lo real frente al reproche de que había ocultado el peso de lo particular, la finitud en sus formas aparienciales de lo doloroso, de lo falso y de lo malo. La vida del concepto todavía genera en la *Lógica* un concepto de la vida como disensión y, sobre todo, el sentimiento de esta disensión: «El dolor es la prerrogativa de las naturalezas vivientes; puesto que son el concepto existente, son una realidad de la fuerza infinita, a saber: que son en sí la negatividad de sí mismas, que esta negatividad es para ellas, que se mantienen en su ser-otro. Cuando se dice que la contradicción no es pensable, entonces ésta es, antes bien, incluso una existencia real en el dolor de lo viviente» [30]. Puesto que este reproche atañe tan poco a Hegel, tiene que exponerse a la verdadera duda por la que Schelling es movido. Puesto que Hegel da cabida en el sistema cerrado y que se clausura sin comienzo ni final a la tensión entre lo absoluto y lo finito —entre los cuales, según Schelling, tan sólo debe ser posible un salto— en toda su insorportabilidad y agudeza, por esto, eterniza en tanto que unidad infinita de la negatividad consigo misma aquella falta de piedad que no puede permanecer y que, en efecto, es siempre de nuevo. «Esta idea, a causa de la libertad que el concepto alcanza en ella, tiene también la más grave contraposición en sí; su tranquilidad consiste en la seguridad y certeza con que ella lo crea eternamente y lo supera eternamente y converge en él consigo misma» [31]. Esta tranquilidad se ha resignado estoicamente con lo inevitable: que la reconciliación sólo tenga éxito en el tránsito hacia una alienación renovada; en el éxito se revoca de nuevo como fracaso.

Schelling, por el contrario, *habría* supuesto antiguamente ser partícipe de la reconciliación de lo absoluto y de lo finito en la intuición intelectual de lo absoluto. Incluso ahora, en 1806, en los aforismos sobre filosofía de la naturaleza, la identidad absoluta se le aparece como la «totalidad espiritual fuera de todo conflicto»: en el todo no hay muerte alguna. Porque él, como Hegel le mostró por las mismas fechas, se había cerciorado sin embargo de la vida divina como un juego del amor consigo mismo, en principio sin atención al «trabajo de lo negativo», por esto, la experiencia realizada, entre tanto, de la «dureza y desgarramiento de las cosas», despierta a partir de una pro-

[30] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, II, p. 424.
[31] *Ibíd.*, p. 412.

funda conmoción un motivo que había permanecido ajeno a Hegel. La filosofía, que en tanto que filosofía idealista busca conocer tanto antes como después la conexión del ser en su totalidad, está desde entonces ante la tarea de conceptuar en su origen a un mundo trastornado desde el fundamento, y de conceptuarlo a partir de lo absoluto por mor de la posibilidad de su salvación; así pues, yendo por encima de la teodicea —la justificación del mundo realizada por Hegel de nuevo con la máxima severidad—, pensar el mundo históricamente como una teogonía. Esta necesidad surge, como el viejo Schelling reconoce en los últimos apuntes antes de su muerte, desde un punto de vista «absolutamente práctico» [32], y ello después de que una última desesperación se ha adueñado de la filosofía; una figura incomparablemente distinta de aquella del «escepticismo que se consuma», ya reclamado por Hegel para la fenomenología. Es incomparable en la medida en que, en tanto que *esta* desesperación, ya no se puede satisfacer en una dialéctica de la vida sin comienzo ni final. Un comienzo *real* de este movimiento es condición de posibilidad de su final *real*. Schelling se dirige con Hegel contra aquellos que ignoran el peligro del desgarramiento de la vida, a pesar de que tiene precisamente aquí su vida: «Querrían zanjar la lucha, que sólo decide la acción, con pacíficos conceptos generales y comprender el resultado de una vida que desea ser defendida victoriosamente, de una historia en la que, como en la realidad, alternan escenas de guerra y paz, de dolor y placer, de peligro y salvación, por medio de una mera ligazón de pensamientos, que es igualmente arbitraria tanto en el comienzo como en el modo de avanzar» [33]. Pero la siguiente frase hace patente la diferencia respecto de Hegel: «Pero nadie cree, si no avanza a través de miembros intermedios desde aquello que es *realmente* comienzo, aquello desde lo cual en verdad cabe pensar algo, así pues, aquello *en sí* inmemorial y primero... hasta aquello que es *realmente* el fin, nadie cree que recorre el camino de la ciencia verdadera. Todo lo que no comienza de este modo... es ciencia hecha de una manera meramente apariencial, artificiosa».

La intelección de la futilidad de una vida siempre idéntica, en la que sólo lo determinado hacia el ocaso disfruta su consumación, priva a Schelling del suelo en virtud de su concepción de la edad del mundo, concepción que exige un comienzo real y un final real: «Pero si atendiendo al mundo se encontrara confirmado y probado el viejo dicho de que nada nuevo acontece en él, entonces, a la pregunta: ¿qué es lo que ha acontecido?, sólo sería correcta aquella respuesta: preci-

[32] Schelling, *Werke*, V, p. 751.

[33] Schelling, *Weltalter*, primeras versiones, ed. M. Schröter, München, 1946, p. 211.

samente aquello que acontecerá después; y a esta pregunta: ¿qué es aquello que acontecerá?, precisamente aquello que también ha acontecido previamente; de este modo, de ello sólo se seguiría que el mundo no *tendría en sí ningún* pasado, ni ningún futuro, que todo lo que ha acontecido en él desde el comienzo y todo lo que acontecerá en él hasta el presumible final de las cosas, pertenecería sólo a Un gran Tiempo; que el verdadero y auténtico pasado, el general, el pasado por antonomasia, hay que buscarlo antes y fuera del mundo, que el auténtico futuro, el general, el futuro absoluto, hay que buscarlo después y fuera del mundo, y, de este modo, se desarrollaría ante nosotros un gran sistema de las edades»[34].

El comienzo, que Schelling, precisamente para poder comenzar el sistema con él de una manera absoluta, querría fijar como un comienzo histórico, se debe, ciertamente, a una *petitio principii*. Desde un punto de vista explicativo, la filosofía está impulsada tanto por el «vivaz sentimiento de este innegable otro», que se impone en todas partes como una oposición y antes del cual lo bueno apenas y sólo con esfuerzo se desarrolla hacia la realidad, cuanto también por la conciencia de la necesidad de su superación que está puesta con aquel sentimiento como una necesidad práctica que precede a la teoría. Pero si presuponemos de forma idealista la conexión sistemática del mundo y si, al mismo tiempo, tomamos en serio la experiencia de la corrupción, entonces, el origen de la separación y de la corrupción de un mundo, por así decirlo, carente de finalidad, que se ha convertido él mismo en dolor y a la humanidad en inculpación[35], tiene que ser admitido ya en el comienzo de un comienzo situado, con todo, por encima de todo desgarramiento, para que pueda representarse como históricamente posible una superación de la corrupción, un final real del mal: «Nemo contra Deum nisi Deus ipse».

Con la teoría del mal radical, Kant ya había dado un hilo conductor para ver cómo podría reducirse a un fundamento natural este indiscutibilísimo documento de una fuerza de negación activa, fundamento natural en el que «el fundamento subjetivo supremo de todas las máximas está entretejido y, por así decirlo, enraizado con la misma humanidad, y ello de la forma que se quiera»[36]. Pero para aprehender el mismo fundamento natural no sólo como fundamento del corazón pervertido, sino como fundamento del mundo pervertido en su totalidad, era necesario ir por encima de las determinaciones de la libertad finita, más aún, ir por encima de la misma finitud. No se

[34] *Ibid.*, p. 202 (añadidos míos).

[35] Schelling ya no abandonó esta visión del mundo; en la *Philosophie der Offenbarung*, VI, pp. 363 ss., la expresión sigue siendo la misma.

[36] I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßeb* Vernunft, Werke, ed. Weischedel, Darmstadt, 1956, vol. IV, p. 680.

trata de una relación de las capacidades cognoscitivas entre sí, de una dialéctica de entendimiento y razón que se conceptúa como movimiento del espíritu, sino de una relación que precede a la misma razón; por consiguiente, parece estar exigido un fundamento a partir del cual poner en tela de juicio su fundamentación, sin poder adueñarse de él como tal. Un fundamento tal es la materia. No es casualidad que ésta sea la «cruz de toda filosofía»: «los sistemas que desean explicar el origen de las cosas descendiendo desde arriba, llegan casi necesariamente al pensamiento de que los efluvios de la más elevada protofuerza se deben perder finalmente en un cierto extremo, donde, por así decirlo, tan sólo resta una sombra de ser, un mínimo de realidad, un algo que es tan sólo en cierto modo, pero que realmente no es nada... Nosotros, siguiendo la dirección contrapuesta, afirmamos también un extremo bajo el cual nada es; pero para nosotros éste no es lo último, no es efluvio, sino que es lo primero, de lo que todo comienza, no es mero defecto o privación casi total de realidad, sino negación activa» [37]. Este no-ente, que no es realidad alguna y que, sin embargo, se manifiesta innegablemente como realidad terrible [38], es recomendado como el comienzo histórico del sistema. De la misma materia con la que tiene que ver «la representación de dios tal y como es en su eterno antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito», así pues, la lógica, de esta misma materia dice Hegel por el contrario: es el pensamiento puro [39].

LA FUNDAMENTACION DE LA EDAD DEL MUNDO MATERIALISTA EN LA DIALECTICA DE EGOIDAD Y AMOR

Ciertamente, con el comienzo, por así decirlo, histórico-materialista para la construcción de la conexión del mundo en tanto que proceso teogonal no se ha ganado nada, si esta materia no pudiera conceptuarse al mismo tiempo como materia del mismo Absoluto *y* como condición de posibilidad de una ruptura en el Absoluto. Schelling encuentra compañía en tradiciones apócrifas en las cuales esta exigida relación ya estaba pensada con anterioridad si bien con lenguaje místico: en las tradiciones de las místicas judaica y protestante [40]. Tres

---

[37] Schelling, *Weltalter*, primeras versiones, ed. *cit.*, p. 230.

[38] Schelling, *Werke*, V, p. 328.

[39] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson, I, p. 31.

[40] E. Benz, *Schellings theologische Geistesahnen*, Abh. d. Ak. d. Wiss. u. d. Lit. in Mainz, geistes— u. sozialwiss. Klasse, 1955, Nr. 3. Del mismo autor, *Die christliche Kabbala*, Zürich, 1958; W. Schulz, «Jakob Böhme und die Kabbala», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, IX, 1955, pp. 447 ss. Del mismo autor, «Schelling und

topoi son relevantes en nuestro contexto: la representación de una naturaleza en dios, por otra parte, la representación de un repliegue de dios en sí mismo, de un auto-entrejuntamiento de dios [41], finalmente, la representación de la caída del primer hombre, que arrastra consigo hacia abajo la creación e inaugura la historia para el fin de una reconstrucción de un estado originario. Los tres están ligados de una forma característica con la intuición de una fuerza que comprime, de una contracción.

1. En el *Sohar*, el gran texto cabalístico de la Castilla del siglo XIII, se encuentra la enseñanza de las dos manos de dios, la izquierda, con la que juzga, la derecha, con la que dispensa misericordia. La cualidad del juicio estricto, del tribunal de justicia, se denomina también la «ira de dios». Este inextinguible fuego de ira, que arde en el fondo de dios, es mitigado por el amor de Dios, por la misericordia. Pero la llama que está contenida puede golpear hacia el exterior a cualquier hora y destruir a los pecadores, como un profundo apetito sólo refrenado con esfuerzo por la benevolencia de Dios. Ciertamente, ésta es ante todo una formulación de Jakob Böhme, que en su doctrina de los «espíritus fontanales» descubrió de nuevo el mundo de Sefiroth, de las cualidades divinas. Aquella fuente de ira también aparece bajo la imagen complementaria de la pura tiniebla y de la áspera comprensión, una especie de contracción; al igual como sucede en el invierno —añade Böhme— cuando hace muchísimo frío y el agua se congela, así también esta fuerza de contracción es la que otorga la auténtica consistencia («pues la consistencia hace la comprensión y posición de un cuerpo y la rigidez deseca el hecho de que existe en tanto que creado» [42].

2. Esta primera contracción, que Dios produce en sí en tanto que naturaleza eterna y que también comunica a la creación, no debe confundirse con aquel otro proceso de encogimiento, por medio del cual Dios —puesto que en el comienzo no puede tener nada fuera de sí— dispone cual caracteres de imprenta un lugar para el mundo; ésta es la contracción en tanto que acto creacional. Isaak Luria, el cabalista de Safed, pocos decenios antes de Böhme, concibe en la imagen de un movimiento de retraimiento de Dios en sí mismo, un autodestierro a partir de la propia mitad. Por mor de la parusia, Dios se entrejunta en su profundidad; negándose a sí mismo, libera la creación.

die Kabbala», en *Judaica* XIII, 1957, pp. 65 ss., 143 ss., 210 ss.; G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt, 1967.

[41] G. Scholem, «Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes», en *Über einige Begriffe des Judentums*, Frankfurt, 1970, pp. 53-89.

[42] J. Bohme, *Schriften*, ed. Schulze, Leipzig, 1938, p. 96.

La fórmula de los cabalistas posteriores afirma que «Dios se retira de sí mismo a sí mismo».

3. Común a ambos, Luria y Böhme, es la doctrina de la caída de Adan Kadmon, del hombre originario, el cual, igualmente por medio de una contracción, se desliga de la unión con la naturaleza originaria para ser algo por sí, y lo hace a la manera de aquella primera voluntad comprimente de la naturaleza de Dios, a pesar de que no procede de ésta, sino sólo del libre albedrío humano. Indudablemente, también la naturaleza en Dios, por así decirlo, reaccionando ante esta voluntad particular creada, adopta la significación del egoísmo divino: «Toda voluntad que pasa a formar parte de su mismidad y el fundamento que busca forma para su vida... penetran en lo individual y propio». Estas palabras de Böhme son válidas tanto para el nacimiento inicial en Dios como para el reniego del primer hombre, con el que éste arrastra la naturaleza al abismo y casi arroja al mismo Dios del trono.

Schelling se deja guiar por la experiencia de la corrupción de nuestro mundo; los *topoi* citados, en traducción filosófica, son adecuados para elaborar esta experiencia. Lo profundamente que alcanza esta experiencia, se muestra, tras la muerte de la amada Caroline[43], en aquella notable conversación sobre la conexión de la naturaleza con el mundo del espíritu: «Todo escalón que conduce hacia arriba es agradable, pero el mismo escalón alcanzado de hecho es horrible. ¿No proclama todo una vida desmoronada? ¿Han crecido estas montañas tal y como están ahí? El suelo que las soporta, ¿ha surgido por elevación o por caída? Y, más aún, aquí no ha gobernado un orden fijo, permanente, sino que tras la legalidad del desarrollo detenida de repente también hace su entrada el azar. O, ¿quién creerá que las mareas que tan manifiestamente han obrado en todas partes, que han desgarrado estos valles, que han dejado tras sí tantos seres marinos en nuestras montañas, que todo actúa según una ley interna?; ¿quién supondrá que una mano divina ha tendido de una manera obscena grandes masas rocosas para que en lo sucesivo deriven y sepulten en espantosas ruinas pacíficos valles sembrados de viviendas humanas, sepulten alegres excursionistas en la mitad del camino? ¡Oh!, no son auténticas ruinas aquellos escombros de antiquísimo señorío humano, a causa de los cuales la curiosidad rebusca los yermos de Persia o los páramos de la India; toda la tierra es una gran ruina, donde los animales moran como fantasmas, los hombres como espíritus, y don-

[43] K. Jaspers ofrece una interpretación histórico-vital de la filosofía schellingniana, *Schelling*, München, 1955.

de están retenidos muchos poderes y tesoros ocultos como por fuerzas invisibles y como por el encantamiento de un hechicero»[44].

Un barroco aspecto del mundo revestido hasta el absurdo en lenguaje romántico. En particular, Schelling nombra los siguientes fenómenos como demostración «del poder que en esta vida tiene lo externo sobre lo interno»[45]: la fuerza del azar y de la arbitrariedad, así pues, el oscuro resto de una irregularidad fundamental que se sustrae de toda racionalización científica; después, la fragilidad y fugacidad de toda vida, la enfermedad y la necesidad universal de la muerte; además, las manifestaciones del así denominado mal natural, a saber: todo lo dañino y venenoso, lo funesto en la naturaleza[46]; y, finalmente, el presente del mal en el mundo moral, ampliamente aprehendido como infelicidad en general, necesidad y sufrimiento, que se multiplica sobre todo en la sociedad: «Si a ello todavía añadimos cuánto vicio desarrolla ante todo el Estado (la pobreza, el mal en las grandes masas), entonces queda completo el cuadro de la humanidad absolutamente sumergida en lo físico, más aún, incluso en la lucha por su existencia»[47]. En cualquier caso, a partir del dolor de la vida *también* percibimos siempre algo del anhelo «por un bien desconocido, sin nombre, y nosotros mismos lo dividimos».

En primer lugar, Schelling aclara la estructura de lo negativo con algunos ejemplos. Puesto que el error puede estar ampliamente extendido y ser al mismo tiempo incierto, no consiste, por ejemplo, en *un defecto del espíritu, sino que es más bien un espíritu invertido*; no es privación de verdad, sino que incluso es algo positivo. En general, el espíritu es un entendimiento que procede de lo sin-entendimiento: la locura es su base. Pues los hombres que no tienen en sí locura alguna, son entendimientos vacíos y estériles. Lo que denominamos entendimiento, entendimiento espontáneo, activo, no es otra cosa que locura sometida a reglas. Lo mismo sucede con la virtud. Al margen de todo capricho, permanece sin fuerza y sin mérito. «A partir de estas razones es también completamente correcta aquella afirmación (esta alusión se refiere a Hamann) de que aquél que no tiene ni materia ni fuerzas en sí para lo malo, tampoco es capaz de lo bueno... El alma de todo odiar es amor, y en la ira más vehemente se muestra tan sólo la serenidad agarrada y provocada en el centro más íntimo»[48]. De este modo, pues, el error, la locura, el mal en general parecen irrumpir impetuosamente a partir de la erección de un relativo no-ente sobre

---

[44] Schelling, *Werke*, IV, p. 135.
[45] Schelling, *Werke*, IV, pp. 351 ss.
[46] Fenómenos que también, sin consideración a su carácter peligroso para los hombres, provocan sin embargo una repulsión natural general. Schelling, *Werke*, p. 260.
[47] Schelling, *Werke*, IV, p. 354.
[48] *Ibid.*, pp. 292 ss.

lo ente, a partir de la inversión y exaltación de la materia sobre aquello que debe quebrarse en ella y manifestarse en tanto que esencia; en una palabra: a partir del caprichoso dominio de un «bárbaro principio que, vencido pero no negado, es el auténtico fundamento de toda grandeza»[49].

Una única cita debe documentar el origen de estas categorías a partir de la tradición mística: «El mero amor no podría ser por sí, no podría subsistir, puesto que, precisamente según su naturaleza, es expansivo, infinitamente comunicativo; por esto se desharía, si no hubiera en él una protofuerza *contractiva*. Así como el hombre no puede consistir en mero amor, así tampoco Dios. Si en Dios hay amor, hay también ira, y esta ira o la fuerza propia en Dios es lo que da al amor apoyo, fundamento y existencia»[50]. A esta fuerza de comprensión que impera en todo lo ente, la denomina Schelling la base que está en la raíz de la existencia»[51]. Su esencia es anfibológica, puesto que suprime y fundamenta a un mismo tiempo, puesto que en tanto que lo no-real es, sin embargo, lo único que otorga realidad; es anfibológica, porque se devora y huye en sí misma y, sin embargo, en esta ocultación es lo que da razón y fundamento a lo único que se muestra. En tanto que tal materia se somete al amor, éste encuentra su esencia; pero si se alza sobre el amor, la anti-esencia consigue el dominio, y con él aquel poder de lo externo sobre lo interno del que el corrompido mundo da testimonio sin excepción alguna. «Pero *puesto que no puede ser ninguna vida verdadera, como* la que sólo puede existir en la relación originaria, surge entonces una vida ciertamente propia, pero falsa, una vida de la mentira, una cosecha de intranquilidad y corrupción. La enfermedad ofrece aquí la más acertada comparación, de acuerdo con la cual el desorden que ha llegado a la naturaleza por el mal uso de la libertad es la verdadera contraimagen del mal o del pecado»[52].

Schelling reduce la inversión de los principios —que, ciertamente, sólo en relación mutua son lo que son, pero que cada uno de ellos puede ser de una forma verdadera o falsa— a un mal uso de la «libertad». Esta, medida en las consecuencias de su mal uso, debe ser, por una parte, libertad absoluta, pero, por otra, precisamente no puede

[49] Schelling, *Weltalter*, primeras versiones, p. 51.

[50] Schelling, *Werke*, IV, p. 331.

[51] G. Scholen, *Grundbegriffe*, ed. *cit.*, pp. 81 ss., explica el discurso sobre el «abismo en Dios» del siguiente modo: «Entre los cabalistas Asriel von Gerona es el primero que explica el lugar donde están todos los seres en una indiferenciación informe como "el abismo infinito"». Este simbolismo se liga más tarde con la idea de la escisión o de la contracción, de tal modo que en la tradición mística la doctrina aristotélica de la *steresis* puede ser reinterpretada rapidamente en el sentido de que en todo algo hay dado un abismo.

[52] Schelling, *Werke*, IV, p. 258.

haber sido la libertad del mismo Absoluto, pues no debe admitirse que Dios sea el autor del mal. Por consiguiente, la perversión de los principios y la corrupción del mundo deben haber acontecido en el ejercicio de una libertad que es *como* Dios y que, sin embargo, no es él mismo —un *alter Deus*, a saber, Adan Kadmon, el primer hombre. Schelling introdujo esta idea de otro Absoluto en 1804: «La contraimagen, en tanto que un Absoluto que tiene en común con el primero todos los atributos, no sería realmente en sí misma y absoluta, si no pudiera prender en su mismidad para ser verdaderamente como *el otro Absoluto*»[53].

Ahora bien, afirmo que la construcción de este *alter deus* es el auténtico tema de la filosofía de la edad del mundo, a pesar de que los fragmentos particulares no se desarrollan hasta el lugar sistemático en el que, por así decirlo, hace su entrada en escena, así pues, hasta el repliegue de la creación *praeter deum* en una creación *extra deum*. En efecto, si la empresa de pensar el mito de Adan Kadmon, de derivar la categoría del otro Absoluto a partir de un comienzo real del Absoluto, se ve coronada por el éxito, entonces queda satisfecha teóricamente la necesidad práctica de exponer la *posibilidad* de un final real de la corrupción de este mundo —en cualquier caso, según parámetros idealistas. Se habría demostrado que el mal no es desde la eternidad y que, por tanto, no necesita prolongarse eternamente; una figura del pensamiento, por lo demás, de la que se sirven los marxistas hasta hoy día cuando argumentan que con el origen histórico del dominio está también demostrada la posibilidad de su superación. Así pues, Schelling intenta construir un dios que en el comienzo no es nada en tanto que Dios, y que, por tanto, no puede tener en sí o fuera de sí otra cosa que aquello que él es; pero a partir de cuya inicial omnipotencia pueda pensarse como teniendo su origen en él otro dios, precisamente aquel primer hombre pertrechado con la absolutez propia de Dios. La omnipotencia de Dios se consuma por vez primera en el permitir-originarse un semejante, en el que él, a causa de la estricta igualdad, puede también perder su propio poder: en él, en el primer hombre, Dios pone en juego su propio destino. Acepta el riesgo de que el otro Dios malverse su libertad, a saber: que desgarre la cadena, de los principios inseparables del mismo Dios, y trastoque su relación. En esta medida, se carga con la prometida tarea de, por así decirlo, producir de nuevo la corrompida creación; ahora bien, precisamente en virtud de una naturaleza corrompida en sí misma, de producirla históricamente. En la caída del otro dios, el dios originario es arrastrado en el mismo viaje, es restituido a la historia; su propio destino queda a merced del sujeto de esta historia: la humanidad social.

---

53 *Ibid.*, p. 29.

La Cábala ya consideraba al Mesías meramente como el sello en un documento que los *mismos* hombres tienen que escribir.

En el primer fragmento sobre la edad del mundo, Schelling construye a este dios: a este respecto, la categoría mística de contracción le sirve como medio de construcción. Ciertamente, también parte, en primer lugar, de Dios como el sin-fundamento, como el abismo, parte de la voluntad que nada desea; a esta divinidad que, por así decirlo, está sobre el mismo dios, la denominan los místicos regocijo puro, sosegada alegría, benevolencia, amor y sencillez; desde un punto de vista filosófico esta libertad es textualmente Todo y Nada, es lo inaccesible por antonomasia. A lo sumo nos lo podemos visualizar *per analogiam:* «Si también quisiéramos conjeturar un dios personal como algo que se comprende desde sí mismo, entonces podría consistir tan poco en mero amor como cualquier ser personal, el hombre, por ejemplo. Pues éste, que según su naturaleza está desplegándose infinitamente, se desharía y se perdería a sí mismo sin una fuerza cohesionante que le diera consistencia. Pero así como el amor no podría existir sin una fuerza que se le opusiera, así tampoco podría existir ésta sin el amor» [54].

Ciertamente, con esto aún no se ha puesto comienzo alguno. La primera voluntad *actuante* es aquella en la que Dios se comprime; el comienzo es una contracción de Dios: «En la atracción reside el comienzo. Todo ser es contracción» [55]. Apenas si hay una frase en los escritos del período de la edad del mundo en cuya demostración se haya esforzado Schelling con mayor frecuencia. Siempre intenta de nuevo hacer plausible este materialismo metódico: «En la evolución, lo más bajo es necesariamente previo a lo más elevado; debe existir la proto fuerza que niega, que encierra, para que exista algo que porte y alce la benevolencia del ser divino, que de lo contrario no se podría manifestar. Así pues, también debe ser necesariamente primero la ira que el amor, el rigor antes que la dulzura, la fortaleza previamente a la suavidad. La prioridad está en relación inversa con la superioridad» [56]. Dios se comprime, y esto quiere decir: en el comienzo es el absoluto del dios encerrado en su propio ser, una especie de primera creación de Dios por sí mismo. Entonces se llega a la segunda creación, la auténtica, de la que procederá el mundo en su figura ideal, pues la disensión de los principios introducida por la contracción de Dios apremia a una decisión. Una fase de maquinaciones precede a esta decisión: «A través de cada contracción el amor como la primera voluntad se torna de nuevo perceptible para la voluntad actuante, de

[54] Schelling, *Weltalter*, primeras versiones, ed. *cit.*, p. 19.
[55] *Ibid.*, p. 23.
[56] *Ibid.*, pp. 25 ss.

modo que se decide de nuevo hacia la expansión: pero por medio de la separación le es provocada de nuevo la otra voluntad en tanto que deseo por la existencia, y, puesto que no puede dejar nada en ella, porque la existencia descansa precisamente sobre el hecho de que es ambas voluntades, por esto, a partir de la expansión surge inmediatamente de nuevo la contracción, y aquí no hay ninguna escapatoria» [57]. Dios, después de que se ha comprimido en la angostura, desea de nuevo la amplitud, la tranquila nada en la que era previamente, y no lo puedo porque en esta medida debería renunciar de nuevo a su vida auto-creada. Esta contradicción parece indisoluble, y lo sería realmente si Dios no pudiera abrirse a una nueva dimensión en la que lo incompatible se torna conciliable. Dios puede quebrar el interdicto del tiempo eterno y rescindir la coacción hacia la simultaneidad de los principios. Retrocede al pasado y lo que él era a la vez en tanto que sus principios lo pone como una sucesión de períodos: precisamente como edad del mundo.

En la fase de maquinaciones ya se ha puesto algo así como un tiempo interno; «pero, en primer lugar, este tiempo no es ningún tiempo permanente, ordenado, sino un tiempo coaccionado a cada instante por una nueva contracción, por la simultaneidad, es un tiempo que tiene que devorar de nuevo los mismos nacimientos que ha engendrado... sólo (puede ser expresado y manifestado) por una de las primeras personalidades (el dios encerrado) que supera resueltamente en él la simultaneidad de los principios y pone al ser como primer período o pasado, a lo ente como presente y a la esencial y libre unidad de ambos, asimismo encerrada en la primera personalidad, como futuro; sólo por medio de una personalidad tal puede también expresarse y manifestarse el tiempo oculto en lo eterno, que entonces acaece cuando los principios que eran coexistentes o simultáneos en lo eterno como potencias del ser, aparecen como períodos» [58].

Con ello está puesto, en primer lugar, un comienzo del tiempo; el comienzo es impensable «si no se pone de inmediato toda una medida como pasado y otra como futuro; pues sólo en esta distinción polar surge a cada instante el tiempo» [59]. También aquella primera decisión del dios encerrado consiste en retrotraerse en su totalidad al pasado: y ciertamente de nuevo en un acto de contracción, pero en el sentido de Isaak Luria, que, con el repliegue de Dios en sí mismo, no mentaba tanto la oclusión, cuanto la entrega del propio sitio a un otro. Es una contracción en la más elevada dimensión del tiempo, que deja atrás la primera y, por así decirlo, espacial contracción, y que

[57] *Ibid.*, p. 35.
[58] *Ibid.*, pp. 77 ss.
[59] *Ibid.*, p. 75.

como tal va a buscarse de nuevo en sí para, reducida a potencia, liberar en la actualidad lo previamente encerrado.

Pero si Dios está subordinado al amor por esta reducción y autoentrejuntamiento, el amor le vence, y este vencimiento del egoísmo divino por el amor divino es la creación, en la que el principio de la primera contracción retrotraído al pasado permanece presente como materia. A aquella compresión, la compresión que el primer movimiento de contracción vuelve a tomar de nuevo en sí, también la aprehende Schelling con la imagen de la generación del padre por el hijo y, ciertamente, como su autoduplicación, esto es: «El hecho de que aquello por lo que el uno es generado, sea generado de nuevo por él»[60]: «El hijo es el reconciliador... pues el mismo padre sólo es padre en el hijo y por medio del hijo. De aquí que también el hijo sea de nuevo causa del ser del padre, y aquí rige por excelencia aquella conocida afirmación de los alquimistas: del hijo hijo es aquel que era del hijo padre»[61]. Correspondientemente, la eternidad es caracterizada como un «niño del tiempo»[62]. Sólo en el horizonte de la edad del mundo hecha patente, del tiempo abierto, la eternidad es como aquello que pasa por encima de su horizonte, por así decirlo: el comparativo de pasado y futuro: es más pasado que el mismo pasado, más futuro que el futuro, pero sólo atravesando a través de ambos. En el presente, el dios encerrado, que se ha decidido por el mundo, renueva, por así decirlo, su eternidad por medio del tiempo: la creación del mundo ideal de la naturaleza y del espíritu se consuma como una progresiva dualización de pasado y presente. Tan sólo a su final se crea la esencia que es completamente presente; tan sólo el hombre, en tanto que la conciencia capaz de historicidad, distingue completamente pasado y futuro. El hombre está en el umbral del futuro y lo puede traspasar. Si hubiera consumado este paso a la época del futuro, entonces habría reconciliado y unificado de un golpe tiempo y eternidad de la forma más plena y, en esta medida, habría reconciliado y unificado de una vez por todas las épocas del mundo en el presente escindidas[63].

Este es el umbral crítico en el proceso teogonal. Hasta aquí, el dios vuelto hacia el pasado —en tanto que padre que es conceptuado en incesante separación a través del hijo— podía, por así decirlo, abarcar de una ojeada el acontecer. En la entrega al poder de lo por él

---

[60] Schelling, *Werke*, IV, p. 250.

[61] Schelling, *Weltalter*, primeras versiones, ed. *cit.*, p. 59.

[62] *Ibid.*, p. 230.

[63] Sobre la estructura temporal del dios de la «Weltalter» cfr. W. Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit*, Heidelberg, 1956, y J. Habermas, *Das Absolute und die Geschichte, Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, tesis doctoral, Bonn, 1954, en especial pp. 323 ss.

autorizado todavía retiene el acontecer en sus manos, hasta que en el hombre le hace frente el otro dios, que se lo puede arrebatar de las manos. En este momento tiene que verificarse la siguiente frase: «Libremente da su propia vida como lo propio. El mismo es el primer ejemplo de aquella gran doctrina, no suficientemente reconocida: quien encuentre su vida la perderá, y quien pierda su vida la encontrará»[64]. Dios podría haberla encontrado en su *alter ego*, si este primer hombre se hubiera decidido por el amor: en efecto, en el amor están estos ligados, «cada uno de los cuales podría ser por sí y, sin embargo, no es y no puede ser sin el otro»[65]. En textos más tempranos, a los que Schelling remite en este lugar, se dice aún más claramente: «Si cada uno de ellos no fuera un todo, sino sólo una parte del todo, no habría entonces amor: pero por ello hay amor, porque cada uno es un todo y, sin embargo, no es y no puede ser sin el otro»[66].

A partir de aquí se descubre el sentido del proceso teogonal en su totalidad, se ofrece la respuesta a la pregunta por el motivo de aquel acto insondable de la primera contracción de Dios que se renueva y vuelve a tomarse en una segunda contracción, así pues, a la pregunta de por qué existe *algo* y no, más bien, nada. Dios dispone sobre todo; su disposición está únicamente limitada por el hecho de que esta misma disposición es necesaria. El disponer en tanto que tener-que-disponer es la condición que Dios no puede superar, «en la medida en que de lo contrario tendría que superarse a sí mismo»[67]. De esta única barrera, puesta con su misma ilimitada disposición, sólo puede liberarse si se le muestra algo sobre lo que no puede disponer, a saber: algo semejante a él, que ciertamente *podría* dominar, pero que no *dominaría*, porque sólo podría tenerlo en el no-tener, en el amor. En este sentido se dice que sólo por medio del amor podría Dios dominar y subordinarse a modo de glorificación la condición de su existencia que podría superar sin superarse a sí mismo. Sería señor por vez primera en el dominio sobre un igual a él, que, empero, se sustrae del dominio por medio de un igual. Por consiguiente, la disposición absoluta sobre todo, e incluso sobre esta misma absoluteidad, se consuma en la *renuncia a un dominio* posibilitado con la producción del otro absoluto, así pues, en la unificación con lo indispensable por antonomasia. Este es el sentido esotérico de la superación del egoísmo divino por medio del amor divino. Ciertamente, este amor también tiene que ser *querido* por el otro absoluto, pues de lo contrario no

---

[64] *Ibid.*, p. 99.
[65] Schelling, *Werke*, IV, p. 300.
[66] *Ibid.*, p. 108.
[67] *Ibid.*, p. 291.

sería un absoluto. Dios, a causa del amor, debe exponerse al peligro de que su contra imagen se le rehuse, y de que disuelva efectivamente la cadena de principios que era indisoluble en Dios mismo. De este modo, se explica aquel brutal *factum* de una inversión sobre la que nos instruye inmediatamente un mundo corrompido, un mundo cuya historia está entregada al «dios vuelto del revés» de la humanidad social.

En el estado del «materialismo», en el que lo externo tiene poder sobre lo interno, los hombres, perdida su verdadera unidad con Dios, tienen que buscar, urgidos por la necesidad, una unidad natural, el Estado: éste fuerza la unidad de los sujetos libres con un poder físico. Por consiguiente, el dios inicial también se ha invertido en el género humano en la medida en que éste puede disponer sobre todo, pero no dominar sobre nadie, mientras que los hombres dominan y no disponen, así pues, desean disponer sobre lo indisponible, sobre los otros hombres, sin poder disponer sobre lo disponible, sobre la naturaleza enajenada respecto del hombre. Sin embargo, este género humano, si bien de una manera invertida, sigue siendo un dios, porque hace su misma historia; así pues, es el sujeto de su historia, sin poder ser ya *como* sujeto, de lo contrario la historia sería de nuevo creación. En la idea del *alter deus* caído está puesta la mediación del absoluto con la historia como una tarea que hay que resolver, ella misma, de una forma histórica.

CONSECUENCIAS FILOSOFICO-HISTORICAS DE LA IDEA DE UNA CONTRACCION DE DIOS

La categoría de la «edad del mundo», surgida a partir de la contracción de Dios, sirve como medio para la construcción de una historia cuya historicidad está pensada, por una parte, de una forma tan seria que en ella la entrega del absoluto a la historia es cosa cerrada; pero cuyo origen a partir de Dios, por otra parte, permanece tan incognoscible que una contracción ulterior del dios invertido tiene que provocar la reconstrucción del mundo corrompido. Esta intención en pro de una filosofía histórico-idealista ya está declarada en la primera frase de la «Edad del mundo»: lo pasado es sabido, lo presente es conocido, lo futuro es presentido; lo sabido es narrado, lo conocido es expuesto, lo presentido es vaticinado. Aquí cabe calibrar con toda exactitud la tensión del alejamiento de Schelling respecto de Hegel. También el objeto de la ciencia más elevada es un objeto histórico; por ello, la filosofía es, según su esencia, historia, y según su exposición, una fábula. Si, con todo, la filosofía no está en condiciones de reproducir lo sabido *por ella* con la franqueza e ingenuidad con la que se narra cualquier cosa sabida, entonces en esto sólo se

delata que en el presente aún no nos hemos internado en la ciencia verdadera: «La opinión de que la filosofía podría transformarse finalmente en ciencia real por medio de la dialéctica... delata no menos estrechez, puesto que, en efecto, la existencia y la necesidad de la dialéctica demuestra que en modo alguno es ciencia real»[68]. El filósofo es el *historiador* de lo absoluto; de aquí que Schelling lamente no poder alejar todo lo dialéctico del núcleo de la historia, «aunque intente tratar tanto como sea posible en introducciones, observaciones incidentales y escolios»[69]. Así como para Hegel el razonar histórico es una forma *del espíritu subjetivo, así también para Schelling lo es dialéctica.* Al uno la historia le parece inservible, aunque indispensable como introducción a la dialéctica, así como al otro la dialéctica para la exposición de la historia. La dialéctica también sigue siendo indispensable para Schelling, porque, si tiene que ver con la historia del absoluto, requiere el punto de vista de una mediación ya consumada de ambos para poder «narrar» de una manera comparativa tal y como lo puede el historiador, pero de la forma más perfecta el épico[70].

Hegel puede presuponer este «punto de vista»; desde él cabe criticar fácilmente el proceder de Schelling: «Si no tiene que ver con la verdad, sino sólo con la historia, tal y como sucede en el representar y en pensar aparente, entonces, indudablemente, puede uno permanecer en la narración... Pero la filosofía no debe ser ninguna narración de aquello que acontece, sino un conocimiento de aquello que es verdadero en ello, y a partir de lo verdadero debe, además, conceptuar aquello que en la narración aparece como un mero acontecer»[71]. La dialéctica que es manejada como mera forma expositiva de lo histórico (en tanto que trata de la historia del absoluto) es considerada entonces como una «ingeniosa reflexión»: «Si la dialéctica no expresa el concepto de las cosas y sus relaciones y sólo tiene como su material y contenido determinaciones representativas, entonces lleva a las mismas a una relación que entraña su contradicción, y, a través de ésta, deja resplandecer su concepto»[72]. De hecho, la filosofía de la edad del mundo se libera raramente de sus imágenes dialécticas en la dirección del concepto. Pero esta parcialidad tiene su justificación en el hecho de que Schelling no reconoce al concepto objetivo como forma de la auto-mediación del absoluto. Ciertamente, el concepto de la historia tiene que dispensarse subjetivamente, pero objetivamente ya está siempre sobrepasado por ella; esto lo reduce a medio de construcción, ciertamente indispensable, pero inadecuado para el objeto

68 Schelling, *Weltalter*, primeras versiones, ed. *cit.*, p. 5.
69 *Ibíd.*, p. 193.
70 *Ibíd.*, p. 9.
71 Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, p. 226.
72 *Ibíd.*, p. 61.

histórico. Para Hegel, por el contrario, «tiempo» es el concepto meramente intuido, el espíritu, que aprehende su concepto, aniquila el tiempo[73]. En la *Lógica* de Schelling —en el caso de que hubiera escrito una— el tercer libro permanece subordinado al segundo, el concepto al ser. La filosofía no puede ofrecer en ella misma la mediación que aún soporta, pues el mundo corrompido no es una negación que provoque la negación determinada del saber absoluto para entonces acomodárselo.

La contracción es de un material más sólido que la negación; está dotada, por así decirlo, con un superávit de *energía moral por encima* de las categorías lógicas. No es casualidad que Schelling se aferre, en cierto modo predialécticamente, a principios o potencias que, ciertamente, están entre sí por completo en una relación de correspondencia dialéctica; tampoco el movimiento mediador es, por ejemplo, separado de ellos, un tercero; pero, sin embargo, no es aquella dialéctica que permite en la misma medida a los principios, en tanto que sus momentos, perecer por separado hacia adelante y uno en otro. El movimiento, precisamente la contracción, queda afecto, más bien, al único principio, y ciertamente al más bajo, que determina su proporción respecto del más elevado, y también su forma de reacción. El actuar del amor es un dejar-actuar por medio del egoísmo, según si el egoísmo lo conserva enquistado en sí bajo llave, o, empero, manifestándose a sí mismo, se lo pone a él, el que se derrama libremente, como fundamento. La contracción puede reprimir o introducir una crisis, pero ya no puede controlarla, al igual que la fuerza compresiva, que se supera a sí misma, se debe divorciar del amor por medio del mismo amor. Un acontecer que primeramente da poder debe dejarlo acontecer acto seguido en sí. En esta medida, lo negativo alcanza el carácter, por así decirlo, sustancial de una contracción que es al mismo tiempo más indestructible y reconciliante que la escisión de la vida en lo abstracto general y lo particular aislado; a partir de cuya contradicción lo general concreto alcanza una unidad autoevidente, pero pasajera. Hegel sólo puede construir la unidad y escisión de la unidad, así como la unidad de ambos, pero no algo así como una *unidad falsa* puesta positivamente. Ciertamente, para él la vida de la misma idea es la contradicción existente: «Si un existente no puede en su determinación positiva pasar a extenderse al mismo tiempo sobre su determinación negativa, y conservar la una en la otra, si no puede tener en él mismo la contradicción, entonces no es la misma unidad viviente, no es *fundamento*, sino que perece en la contradicción»[74]. La unidad se desmorona entonces en sus momentos abstractos y ya

[73] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. *cit.*, p. 558.
[74] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, p. 59.

no es otra cosa que esta escisión. Schelling, por el contrario, con aquella inversión en la relación de existencia y base, aún concibe a esta misma relación trastocada como una unidad: «Pues la escisión de las fuerzas no es en si disarmonía, sino la falsa unidad de las mismas, que sólo por relación a lo verdadero puede significar una escisión»[75].

Mientras que Hegel, por ejemplo, en el caso del Estado, tiene que extraer la consecuencia de que un todo, tan pronto como se disuelve la unidad de su concepto y de su realidad, tiene que dejar de existir en general, Schelling puede concebir al Estado, incluso y precisamente en su configuración más inquietante, como la «terrible realidad» de una *falsa unidad*. Según Hegel, aquella realidad que no corresponde al concepto, sino que meramente aparece como lo azaroso, arbitrario y externo, no tiene ningún poder, ni siquiera el poder de lo negativo. «En la vida común, por ejemplo, a cualquier caída, al error, al mal y a lo que pertenece a este lado, se lo denomina, de una manera fortuita, realidad. Pero ya para un sentimiento habitual una existencia azarosa no merecerá el enfático nombre de algo real»[76]. Por el contrario, la falsa unidad, el dominio del abismo sobre el amor aún atribuye —por medio del poder de lo externo sobre lo interno— al azar, a la arbitrariedad y a lo meramente aparienciaI la demoníaca igualdad de alcurnia de la apariencia deslumbrante, precisamente el deslumbramiento que enmascara. El espíritu que se conceptúa no tiene poder *eo ipso* sobre esto: «Quien tenga conocimiento del misterio del mal, aunque sólo sea en cierta medida, sabe que la corrupción más elevada es precisamente también la más espiritual, que en ella desaparece por último todo lo natural y, por consiguiente, incluso lo sensorial; sabe que ésta se transforma en crueldad y que el mal demoníaco-diabólico está más alejado del placer que el bien. Así pues, si error y maldad son ambos espirituales y si proceden del espíritu, entonces es imposible que *él* sea lo más elevado»[77].

¿Pero cómo es entonces posible la tarea de la humanidad socializada, tarea que se espera de ella en el papel del *alter deus* caído?, ¿cómo es posible la mediación del absoluto y de la historia, si no es en el conceptuar del concepto?

Por medio de la abstracción casi kantiana de una originaria e inderivable mala acción en el comienzo, a saber: aquella defección del primer hombre respecto de Dios, el contexto de este mundo del deslumbramiento que enmascara se torna objetivo de una manera característica frente a la especie humana actuante históricamente. Por el hecho de que la corrupción se toma anticipadamente, por así decirlo,

---

[75] Schelling, *Werke*, IV, p. 263.
[76] Hegel, *Enzyklopädie*, ed. *cit.*, p. 38.
[77] Schelling, *Werke*, IV, p. 360.

como una tesis general, por esto, la historia de la humanidad ya no puede conceptuarse, al modo de una fenomenología del espíritu, como contexto de la autoliberación reflexiva. Por medio de la diferencia de nivel del movimiento histórico en relación con aquella acción que fundamenta la *historia* primeramente, la humanidad puede prevenir, ciertamente, sus consecuencias, mas *no* a ella misma como la acción propia. Mientras que, de acuerdo con Hegel, el sujeto, en cualquier estadio de su desarrollo en lo objetivo —que primeramente golpea sobre él con la inconceptuada dureza de lo completamente externo— finalmente sólo experimenta en el propio cuerpo aquello que él mismo ha producido antiguamente *y está obligado a reconocer esta experiencia* como tal, en la concepción de Schelling la naturaleza rebajada a lo orgánico permanece absolutamente externa al hombre. La identidad de la humanidad con la naturaleza está perturbada de una forma tan elemental que también por el camino de su apropiación activa tiene siempre que quedar atrás un resto inextinguible de la indomeñable azarosidad. En cualquier estadio de la mediación —ganada a fuerza del trabajo— del género humano con la naturaleza, el sujeto encuentra en el objeto, además de las huellas de su propia historia, una fuerza más antigua y oscura, que no cabe dominar completamente; en los golpes del destino no *sólo* experimenta la repercusión de su propia actividad histórica. Pero tanto más parece ofrecerse como el único camino posible: separar al corrompido mundo de su materialismo por medio de la misma producción material, quebrar el interdicto de lo externo sobre lo interno por medio de la misma enajenación activa. Esto ya está establecido en la dialéctica de la contracción. Sólo la fuerza comprensiva de la materia puede dar poder a las fuerzas encadenadas del amor, puede disgregar y dominar la voluntad del fundamento, comprimida de nuevo en la dirección del oscuro núcleo: el amor es mera «intersección», él mismo sin iniciativa.

A pesar de que el idealismo histórico de la «Edad del mundo» contiene elementos criptomaterialistas de este tipo, Schelling, naturalmente, *nunca* extrajo seriamente consecuencias materialistas. No obstante, una incisión más clara en la historia vital de su obra, que pase por entre medias de la inmediatamente despachada filosofía de la edad del mundo, obliga en este lugar a elucidar consecuencias sistemáticas: puesto que Schelling, a poco que pueda haber sido siempre consciente de ello, retrocedió espantado ante ellas, debió someter las premisas, a una revisión.

Las consecuencias histórico-filosóficas de la idea de Schelling de la contracción de Dios que ahora nos importan, cabe ejemplificarlas histórico-religiosamente en el Sabbathianismo. Este movimiento herético, ante el que el judaísmo ortodoxo se estremeció hasta bien entrado el siglo XVIII, se remonta a los años 1665-1666, cuando Sabbathai Zwi se dio a conocer por vez primera como Mesías y, enton-

ces, citado ante el Sultán, abrazó el Islam. Esta doctrina altamente dialéctica, que no sólo justifica acciones antinómicas, sino que las exige sublimemente, es una variación extrema de la mística uriniana. Puesto que la destructora positividad del mal puede ser vencida tan sólo por medio de la misma maldad, la magia de la interioridad, determinante hasta entonces para el judaísmo con estímulos místicos, se transforma en una magia de la caída. La estricta observancia del Thora no otorgará al final del corrompido mundo poder a los débiles sobre los fuertes; el mundo está, más bien, *sumergido tan profundamente* en su corrupción, que sólo puede ser restituido por medio de una, por así decirlo, abyección superior. El mismo Mesías tiene que descender al reino del mal, para, por así decirlo, hacer saltar desde el interior la prisión del encerrado amor divino. A la apostasía del Mesías siguieron las incorporaciones colectivamente organizadas de la herética secta al catolicismo y al islam. La canonización de los pecados desencadenó el anarquismo en el santuario de la misma ley. Esta, en tanto que la confirmación histórico-política permaneció recusada de la praxis radical, se transformó en crítica de la religión; el racionalismo iusnaturalista heredó el cambio no saldado del Sabbathianismo en pro de la emancipación, y no sólo una emancipación del *gueto*. De la herejía mística a la Ilustración hay sólo un paso: Jonas Wehle, la cabeza de los místicos de Praga en torno a *1800*, cita como autoridades en la misma medida a Sabbathai Zwi *y* a Mendelssohn, a Kant *y* a Isaak Luria [78].

De una manera análoga, también el idealismo místicamente inspirado de Schelling en torno al 1811 está al tiempo lejos y cerca de las consecuencias de un materialismo ateo. En conexión con la «mayor demostración de aquel hundimiento del hombre en la naturaleza», esto es, el Estado como la unidad forzada por medios físicos del género humano en tanto que vive en sociedad, observa Schelling: «Después de que la existencia de la naturaleza fuera puesta en peligro por el hombre y de que la naturaleza fuera obligada a constituirse como naturaleza propia, todo aparece ahora orientado sólo al mantenimiento de los fundamentos externos de la vida» [79]. Si, por una parte, la humanidad como el *alter deus* hace su misma historia, pero como el dios invertido ha rasgado la conexión con la naturaleza y ha perdido la disposición sobre ella, cómo, entonces, puede quebrar el poder de lo externo sobre lo interno de otra manera que en virtud del hecho de

[78] G. Scholem, ...*Hauptströmungen*, ed. *cit.*, p. 333; del mismo autor, *Judaica* 1 y 2, Frankfurt, 1967 y 1970; cfr. también mis investigaciones sobre el idealismo alemán de filósofos judíos, en *Philosopische-politische Profile*, Frankfurt, 1971, pp. 37 ss.

[79] Schelling, *Werke*, IV, p. 352.

que lo admita externamente con lo externo y en aquel esfuerzo, que —según las palabras de Schelling— está orientado al mantenimiento de los fundamentos externos de la vida, se mediatice con la naturaleza en el trabajo social. El pensamiento no es tan absurdo, pues el mismo Schelling ve que el poder de lo externo sólo puede ser vencido, así pues, quebrado, en la medida en que los hombres comprendan que tienen que volverse contra sí mismos, por medio del dominio de la naturaleza: «Todo, también lo más noble, que entra en colisión con ella» —se continúa diciendo en el mismo lugar— «perece, y lo mejor, por así decirlo, tiene que aliarse con este poder externo para ser tolerado. Ciertamente, lo que se abre paso a través de esta lucha, lo que, sin embargo, se afirma contra esta prepotencia de lo externo como algo divino, esto, está firmamente acreditado como por fuego, y en ello debe haber realmente una fuerza por completo divina». Esta frase parece justificar la versión de que la humanidad puede conseguir de nuevo la disposición sobre la naturaleza más por una técnica orientada hacia el exterior, que por medio de una magia de la interioridad como siempre suavizada contemplativamente. Si por una vez las consecuencias fueran llevadas tan lejos, ¿no se desprendería entonces también, como desde ella misma, la *envoltura teogonal* del proceso histórico? En tanto que sujeto de una historia ya no sincronizada por medio de una filosofía de la identidad con la naturaleza, la humanidad está, por así decirlo, absuelta; podría dejar de lado como hipótesis superficial la explicación de la «perfecta humanización de Dios, de la que ha acontecido sólo el comienzo» [80]. Es más, esta humanización de Dios, «donde lo infinito se ha vuelto completamente finito sin menoscabo de su infinitud» [81], podría interpretarse, por su parte, como la escritura invertida de una humanización del mismo hombre que conduce hasta aquel punto, puesto que en la figura de una humanidad socializada lo finito se ha tornado infinito sin menoscabo de su finitud. Esta sería una crítica religiosa feuerbachiana al idealismo histórico, pero en su propio nivel dialéctico.

El dios de la edad del mundo, que en principio dispone sobre todo, pero que no puede dominar a nadie que fuera semejante a él; él, que por de pronto es tan poco señor que ni siquiera podría renunciar al dominio a causa del amor; el dios que por ello introduce la *creación* del mundo para producir un *alter ego*, que, empero, se le recusa entonces obstinadamente, y que, en su mismo lugar, tiene que recuperar la creación y conducir hasta la «perfecta personalización de Dios» [82], así pues, hasta aquel momento en el que un género huma-

[80] *Ibid.*, p. 373.
[81] *Ibid.*, p. 376.
[82] *Ibid.*, p. 325.

no divinizado se une finalmente al dios humanizado en el amor; este dios está como dibujado para ser descifrado, por su parte, como el *alter ego* de la humanidad. Esta carece, en efecto, de la disposición que no complacerá a Dios, mientras que Dios, por el contrario, carece de la disposición sobre lo indisponible que, en efecto, constituye la substancia de la historia: carece del dominio de un ser autónomo sobre otro, así como de los precarios momentos de la renuncia al dominio en la felicidad individual. Interpretada de este modo, la invertida humanización de Dios, esto es, la humanización del dios invertido, podría designar la siguiente intención: eliminar el malentendido que existe hasta el momento en la historia de la humanidad entre la impotencia en la disposición sobre lo disponible, por una parte, y el poder en la disposición sobre lo indisponible, por otra. Sería la intención de abandonar el dominio en medio de una humanidad deformada que ha alcanzado certeza sobre sí misma y ha encontrado allí su serenidad.

LA DOCTRINA DE LA POTENCIA DE LA FILOSOFIA TARDIA: ASEGURAMIENTO METAFISICO DE LA VIDA CONTRA EL RIESGO DE UN AUTOABANDONO DE DIOS EN LA HISTORIA

Tales reflexiones conducen lejos de Schelling. Schelling, por así decirlo, tras una breve estancia, apenas perceptible, las cortó con el *dictum* de que el abismo entre lo interno y lo externo no podría permanecer tal y como es, «pues violaría la existencia de Dios. Pero, ¿por medio de qué cabe superar este abismo? No por medio de los hombres en su estado actual» [83]. Schelling conceptúa la necesidad de que la humanidad se tenga que «acordar» de lo externo, de que tenga que hacerlo interno [84]. Con ayuda de la espiritualizada «capacidad de rememorar», la apropiación de la naturaleza enajenada sólo puede tener éxito de una manera mágica, nunca técnicamente, así pues, en el sentido en el que en cierta ocasión Schelling se pronunció de una manera hipotética: «Yo no sé si debemos dar a las manifestaciones vitales de cuerpos ahora conocidas, al despliegue eléctrico de las fuerzas o las transformaciones químicas, una designación tan elevada, y no tengo por imposible que se nos abriría toda una serie de nuevos fenómenos si ya no pudiéramos modificar meramente su exterioridad, sino obrar inmediatamente sobre aquel germen vital interno. Pues yo no sé si es engaño o la peculiar índole de mi forma de mirar, pero

[83] *Ibid.*, p. 355.
[84] *Ibid.*, p. 370.

todas las cosas, también las más corporales, se me presentan como si estuvieran preparadas para dar desde sí unos signos vitales completamente diferentes de los ahora conocidos»[85]. Pero si el hombre no puede reconstruir desde sí este informe mágico, entonces la naturaleza tendría que irle al encuentro. La reconstrucción del género humano sería entonces dependiente de una reconstrucción de la naturaleza: «(el hombre) debe esperar con su existencia perfecta lo suyo. Finalmente, tiene que venir la crisis de la naturaleza, por la que se decide la larga enfermedad. Esta crisis es la última de la naturaleza, de aquí el "juicio final"»[86].

Evidentemente, una última decisión de la naturaleza está en analogía con aquella decisión inicial de Dios, a partir de la cual ha tenido su origen el mundo ideal. ¿Pero cómo podría, si no el hombre caído, si la misma naturaleza arrojada por él al abismo, disponer aún sobre tales fuerzas de la crisis moral? Schelling sólo tocó esta versión a título de ensayo y la abandonó de nuevo. Como única solución a la especulación sobre la edad del mundo llevada hasta los límites del idealismo, se ofrece el regreso a la otra versión —así mismo dada a entender ya en el texto de 1810— de una salvación del mundo por medio del dios manifestado: «Sólo Dios puede producir el vínculo del mundo espiritual y material, y ciertamente sólo por medio de una segunda manifestación... lo más elevado es aquello donde lo divino se hace finito a sí mismo por completo, con una palabra, donde ello mismo se torna hombre y, por así decirlo, sólo en tanto que hombre segundo y divino se torna de nuevo mediador entre Dios y el hombre, al igual que el primer hombre debió serlo entre Dios y la naturaleza»[87].

Ciertamente, el recurso salvífico a la idea de manifestación obliga a una construcción radicalmente distinta de la filosofía de la edad del mundo. A una humanidad que requiere indispensablemente la manifestación cristiana (y la institucionalización eclesiástica de la verdad revelada), corresponde un dios que nunca podrá ser devorado completamente por la historia. Por ello, en la última versión de la «Edad del mundo», la única autorizada, la contracción rige sólo para la naturaleza en Dios, no para Dios mismo, el cual, en tanto que lo inimpugnable por antonomasia, queda ajeno a la «maquinación» de las fuerzas[88]. La divinidad sin naturaleza, en tanto que voluntad que nada desea, se cuida, por así decirlo, desde arriba del ser sin descanso de la naturaleza divina. «Cuidado *(Annahme)* del ser» significa el he-

---

[85] Schelling, *Werke*, IV, vol. de suplementos, pp. 156 ss.

[86] Schelling, *Werke*, IV, pp. 374 ss.

[87] *Ibíd.*, p. 355.

[88] He mostrado esto en concreto en mi investigación, *Das Absolute und die Geschichte*, ed. *cit.*, pp. 344 ss.

cho de que la divinidad en tanto que se cuida *(sich annimmt)* del otro en ella, adopta *(annimmt)* otra figura; pero al mismo tiempo es un cuidado *(Annahme)* también en aquel sentido hipotético: conjeturar *(anzunehmen)* * algo para (ella misma no concernida y sin ningún tipo de amenaza), ser testigo de aquello que aparece ahí. La conjetura del ser tiene algo de la libertad arbitraria del poder así y también de otra forma. Un dios reservado de tal modo está lo suficientemente por encima de todos los riesgos y catástrofes, como para también poder socorrer de nuevo a una creación caída. El signo de la creación ya no es la *comprensión,* sino la *condescendencia* de Dios.

Schelling, tras la clausura del período de la edad del mundo, no se valió de nuevo de una forma sistemática de la idea de una contracción de Dios. La dialéctica contractiva de la existencia y del fundamento de la existencia cede ante una cuadratura de los principios que se sirve de los pares categoriales aristotélicos materia y forma, potencia y acto[89]. Aquel Primero, donde la filosofía encontraba su comienzo absoluto, conserva su nombre: materia; pero ya no designa la fuerza compresiva de la negación en la forma de una autorreclusión, un entrejuntamiento en sí misma; menta más bien una fuerza que disuelve fronteras, más aún, lo puesto fuera de sí, lo sin fronteras y sin determinación, el ser que se opone a toda forma y regla, el *Apeiron* pitagórico-platónico. Lo entusiástico y lo que se derrama ya no están frente a éste en tanto que otros principios, como la egoidad frente al amor, sino que está lo limitativo, lo que pone fronteras: *Peras.* Ciertamente, la materia conserva de su significado originario una «base», en la medida en que aparece algo detrás como potencia, también como ella, en contraposición con el acto. A pesar de todo, tampoco en esta consideración se reconstruye la relación de existencia y fundamento de la existencia, pues Schelling, como ya se deduce de la terminología tomista, no deja lugar a dudas de que la actualización se consuma en la potencia como el *primum passivum,* así pues, que no puede ser ni disuelta ni puesta en peligro en modo alguno por la misma potencia. Más aún, la necesidad de amarrar ya en los principios la seguridad del dios y el proceso abarcador del mundo, se satisface por medio de un tercer principio que está encargado de vigilar sobre la disputa de los otros dos: «... pues en cada uno de los otros dos hay un infinito querer por sí, el primero sólo desea afirmarse en

* Juego de palabras: *annehmen* significa aceptar, admitir; también: *conjeturar*, esto es, admitir una hipótesis. Pero la forma reflexiva *(sich annehmen)* significa: cuidar de, interesarse por. De esta forma, *Annahme* es, a la vez, «cuidado» y «conjetura» (aceptación).

[89] Sobre la teoría de los principios del Schelling de madurez cfr. *Werke,* V, pp. 437 ss. *(Darstellung der rein rationalen Philosophie),* y IV, vol. de suplementos, pp. 3 ss. *(Einleitung in die Philosophie d. Offenbarung).*

el ser, el segundo sólo volver a llevarlo al no-ser, sólo el tercero, en tanto que —como yo digo— lo sin-afecto, puede determinar en qué medida de todo tiempo, y esto significa para todo momento del proceso, debe ser superado el ser; pero él mismo, por medio del cual todo lo que deviene llega al estar, así pues, se realiza, es lo que, desde el interior, obra todo lo conforme a fines y es al tiempo él mismo fin»[90].

En tanto que *causa finalis*, la tercera causa está colocada sobre la *causa materialis* y sobre la *causa efficiens*; es lo-que-debe-ser frente a lo-que-puede-ser y lo-que-tiene-que-ser[91]: «La primera causa meramente material no es realmente causa, puesto que, en tanto que es lo sin determinación, la naturaleza necesitada de determinación, sólo es paciente... La segunda causa, dadora de determinación, que se comporta... respecto de la substancia como causa determinadora, ésta, es una causa pura, puesto que tampoco desea nada por sí. ¿Qué puede ser pensado sobre ambas o, más bien, qué debe ser pensado sobre ambas para alcanzar un cierre conceptual? Evidentemente, aquello que es al mismo tiempo substancia y causa, determinable y determinante, así pues, la substancia que se determina a sí misma, encerrando, en tanto que lo indeterminado, un poder en sí, *pero alzado sobre su peligro por medio del ser...*»[92]. El riesgo de un autoabandono de Dios en aquel otro absoluto, a saber: la humanidad que actúa históricamente, queda desterrado fundamental y literalmente, por medio de un principio constituido de forma expresa para ello: «... es precisamente lo que nunca y nunca jamás puede perderse a sí mismo, lo eternamente reflexionante y lo que permanece en sí mismo»[93]. Schelling contrata un seguro de vida metafísico contra el peligro de un comienzo absoluto a partir de la materia: «Así pues, el comienzo está en lo único que a partir de sí puede convertirse en un otro, y por ello está sometido originariamente al devenir». Esta frase es aún un lejano eco de aquella perspectiva más temprana de que la compresión es el comienzo de toda vida; pero ésta no está abandonada a sí misma, sino que le *es agregado un guardián* que le preserva de su propia falta de fronteras y que le impide sumergirse en esta falta de fronteras[94].

En la medida de la surgida seguridad de Dios, el mundo ha perdido el rasgo de lo catastrófico. También la caída del hombre es interpretada según el esquema de acto y potencia: el mundo ideal ligado a partir de los tres principios encuentra su unidad en un cuarto prin-

[90] Schelling, *Werke*, V, pp. 578 ss.
[91] *Ibid.*, p. 577.
[92] *Ibid.*, pp. 576 ss.
[93] *Ibid.*, p. 572.
[94] *Ibid.*, p. 580.

cipio, una causa final de rango más elevado, en el hombre. Esta causa se comporta respecto de las tres primeras como el acto respecto de la potencia. Pero tan pronto como el hombre se aprehende como el dios devenido, para ser él mismo *como* Dios, actualiza el mundo inteligible en un mundo existente exteriormente: «El hombre es el que pone el mundo, él es el que ha puesto el mundo fuera de Dios, no meramente *praeter Deum*, sino *extra Deum;* puede llamar a este mundo su mundo»[95].

La «caída», que antiguamente había sido considerada como la inversión de los principios y como la corrupción del mundo, como la subida al poder del poder externo sobre lo interno, es transformada según la relación de acto y potencia en una repetición, por así decirlo, normal del primer estadio teogonal. «La creación estaba completa, pero estaba puesta sobre un fundamento móvil sobre un ser poderoso por sí mismo. El último producto fue algo absolutamente móvil, que podía mudarse de nuevo inmediatamente, más aún, que *en cierto modo tenía que mudarse inevitablemente...* Dios mismo, por así decirlo, tiende incontenibIemente hacia este mundo, por medio del cual tiene, por vez primera, todo ser completamente fuera de sí, en el que tiene un mundo al margen de sí, una creación existente fuera de él. Así pues, todos los momentos que han transcurrido hasta aquí son momentos verdaderos, reales, pero en esta medida son, en efecto, meros momentos del pensamiento, en tanto que en ellos no hay ninguna permanencia, ninguna estancia, hasta que nace este mundo, el mundo en el que nos encontramos realmente»[96].

La teoría posterior de la potencia completa la sucesión de la potenciación por medio de una progresiva despotenciación. En cualquier estadio, aquello que era en primer lugar acto, es reducido a potencia, hasta que, finalmente, Dios puede ponerse de relieve como *actus purus,* purificado de toda potencialidad. Mientras que en un principio la tercera causa, la substancia que se determina a sí misma, estaba en vigor en el marco del mundo ideal como el único principio actuante, ésta es eliminada ahora por una cuarta causa y es rebajada conjuntamente con las otras dos a causa meramente material. El mundo antes ideal es ahora en su totalidad aquello que es el espíritu humano, a saber: potencia de este acto más elevado, y con ello se convierte en mundo real. Correspondientemente, el proceso de la historia se consuma como una paulatina superación también de esta actualidad por medio de un acto de nuevo más elevado. Al final, el espíritu humano será despotencializado en alma, para, en dócil subordinación, dejar actuar a Dios como el único *actus purus* verdadero de un mundo com-

[95] Schelling, *Werke,* IV, vol. de suplementos, p. 352.
[96] *Ibid.,* p. 359.

pletamente consumado. La garantía que estaba dada con aquella tercera causa demuestra de nuevo su fuerza a cada estadio. Dios se acredita como el señor del ser, como la rebosante actualidad de origen y eternidad. El mundo es al final de su proceso esto: lo que Dios es, la esencia de todo lo ente que Dios deja ser, y lo cual, por tanto, debe agradecerle el hecho de que *sea* lo que es.

A los pares categoriales sinónimos materia y forma y potencia y acto, se les añade como tercer par esencia y existencia. Este aparato categorial delata una preeminencia de la problemática ontológica, a la que se subordina el interés práctico por la superación del corrompido mundo; la misma corrupción ha perdido su carácter escandaloso. Su unicidad se ha retirado ante aquel acto que enajena al mundo ideal en real; en el proceso de la progresiva actualización del mundo, éste es tan sólo un acto entre otros. La catástrofe es normalizada ontológicamente; la filosofía no busca por más tiempo el comienzo absoluto por mor de un final de la corrupción, busca el ser en tanto que lo previo y lo que está por encima de todo lo permanente y cierto, «lo auténticamente permanente... debe ser ante todo averiguado»[97]. El Schelling maduro obliga de nuevo a la filosofía a su tarea tradicional, que desde Aristóteles había sido fijada explícitamente; al mismo tiempo, aquel interés que antiguamente determinaba la filosofía de la edad del mundo, no se deja subyugar fácilmente. Por último, se afirma incluso contra el interés teórico de una forma tan eficaz que el sistema se quiebra en este conflicto en dos partes: en una filosofía negativa y en una positiva.

LA DISCREPANCIA DE PROBLEMATICA ONTOLOGICA Y NECESIDAD PRACTICA: EL FRACCIONAMIENTO DEL SISTEMA

La doctrina de los principios tiene un sentido tanto teogónico-cosmológico, como también trascendental. Concierne tanto al contexto evolutivo-histórico, cuanto también a la cognoscibilidad general de sus leyes.

En primer lugar, los principios son derivados de una manera idealista a partir del autopensamiento de la razón: la razón se sale fuera de su propio contenido inmediato. En tanto que éste, la razón encuentra «la infinita potencia del ser», la indiferencia de sujeto y objeto, que no es ni lo ente ni lo no-ente, en una palabra: aquel sin fronteras ser-que-puede y que urge hacia el ser, que siempre debe ser presupuesto; en cierto modo, un «ser» de la Lógica hegeliana enriquecido en

[97] *Ibid.*, p. 67.

la dirección de la materia. «Esta —la potencia inmediata— es, pues, sólo material, sólo constitutiva, y esto quiere decir: sólo accidental; tampoco puede ser lo ente, y esto significa que tampoco puede ser aquello que es; sólo es lo ente, por así decirlo, provisionalmente, en tanto que no se mueva; pero así que se sale de su poder, se sale también, precisamente en esta medida, de su esfera, penetra en la esfera del devenir y, de aquí, es lo ente y no lo es... La razón puesta en esta situación desea, en efecto, a lo ente mismo; pues sólo considera a éste como su contenido verdadero, porque es permanente. Pero ella no puede obtener lo ente mismo —aquello que lo ente mismo es, y no tiene meramente la apariencia de él y puede convertirse en un otro, puede convertirse en lo extraño para la razón: la naturaleza, la experiencia, etc.—, no puede obtener lo ente mismo como por exclusión de lo otro, lo que no es lo ente mismo; pero en un primer pensamiento inmediato no cabe separar este otro de aquello que es lo ente mismo, tomado irrecusablemente al mismo tiempo con él en el primer pensamiento; ¿pero cómo puede excluir a aquel otro, que es lo realmente no querido de la razón, lo no realmente puesto, sino tan sólo no a poner, lo que no puede excluir en el primer pensamiento?, ¿cómo puede excluirlo a no ser en tanto que le permita ponerse de relieve, le permita transformarse realmente en su otro, para, de esta forma, liberar a lo verdaderamente ente, el *Ontos on*, y representarlo en su pureza?» [98]. En la persecución dialéctica del poder-ser, aquello que lo ente es, el acto, es reducido a cada nuevo estadio a potencia, y al final del camino la razón retiene la actualización como tal, la paternidad en tanto que actividad pura. La autorreflexión trascendental obtiene los principios de todo lo ente (las cuatro causas) por medio de la eliminación del ser del ser-que-puede, por meddio de la eliminación del no-entre de aquello que hace ser a todo lo ente.

Además, la crítica «trascendental» reivindica el derecho de ser ella misma la construcción de la «crisis» teogonal. En aquel proceso de la actualización despotencializadora, la razón conceptúa al mismo proceso del mundo en su totalidad. Ciertamente, Schelling sólo puede equiparar el sentido trascendental de la doctrina de los principios con su sentido teogonal, si la razón finita es una con la divina. Pero bajo esta presuposición, la lógica hegeliana había rendido de forma muy superior, sobre qué se esforzaría otra vez la «filosofía puramente racional»; con un recurso incierto a las categorías aristotélicas recibidas tomísticamente; de este modo no lo había pensado el Schelling entrado en años. En el ínterin en modo alguno había olvidado por completo la triple intelección de su filosofar guiado por el interés práctico: la intelección en la facticidad de un mundo que se sustrae de la

[98] *Ibid.*, pp. 69 ss.

penetración racional con un resto obscuro e inconceptuable; además, la intelección en la indecibilidad de un proceso histórico que hace surgir no conclusos a cada instante pasado y futuro de una vez; la intelección, finalmente, en la corrupción de las relaciones en el origen accidentales e ininterrumpidamente no reconciliadas, así como en la fundamental caducidad de esta corrupción.

En la realidad del mal y en la necesidad de una solución, de una redención de él, Schelling tomó conciencia antiguamente de la finitud del espíritu humano. Desde un punto de vista práctico no puede negarla, pero tampoco puede reconocerla teóricamente después de que ha abandonado el punto de vista de la filosofía de la edad del mundo en favor de la filosofía puramente racional. A este dilema se debe la filosofía positiva, la cual, frente a la puramente racional, se relativiza como filosofía negativa. El fraccionamiento del sistema soluciona la dificultad como por arte de magia: el hombre es espíritu absoluto sólo en cuanto al conocimiento de la conexión esencial de todo lo existente, es espíritu finito, en atención a la experiencia de la misma existencia. Esta se apoya en última instancia en la autoría real, en un acto libre irreductible. En esta medida, Dios se decide por el ser sin un motivo aducible; es admisión-del-ser.

Mientras que antiguamente el motivo de la existencia representaba el principio de la individualidad, facticidad e irracionalidad, estas cualidades de la misma existencia son adscritas ahora al acto puro de un querer por encima de todo ser. En cambio, este ser, la materia, es identificado lisa y llanamente con la esencia, con esto: lo que Dios es. Lo que antiguamente se oponía al conocimiento es considerado como lo cognoscible por antonomasia, como esencia. En el tardío trabajo de Schelling «sobre las fuentes de las verdades eternas» se dice de la materia que «sólo puede ser la *potencia universalis*, que en tanto tal es distinta *toto coelo* de Dios, en tanto que también según su esencia, así pues considerada de una forma meramente lógica, tiene que ser independiente de aquello de lo que todas las doctrinas coinciden en decir que es realidad pura, realidad en la que no hay nada de potencia»[99]. Y continúa: «Dios no contiene en sí otra cosa que el puro Que del propio ser; pero éste, que es él, no sería verdad alguna si no fuera Algo... si no tuviera una relación con el pensar, una relación no con un concepto, pero sí con el concepto de todos los conceptos, con la idea. Aquí está el verdadero lugar de aquella unidad del ser y del pensar»[100]. Schelling recurre a una posibilidad de todas cosas independientemente de la realidad divina, pero fundamentada en su esencia, es decir, recurre a aquel *principium realitatis essentia-*

[99] Schelling, *Werke*, V, p. 767.
[100] *Ibid.*, p. 769.

rum que, de acuerdo con Wolf, hay que pensar como *distinctum* de Dios mismo, pero con él *coaeternum et connecessarium*. Se remonta al nivel de la metafísica precrítica para, con ayuda de esta diferenciación de las dos facultades divinas, hacer plausible el hecho de que el espíritu humano en tanto que razón sea idéntico a Dios (tiene la capacidad de compendio de todas las esencias), pero en tanto que persona permanezca al mismo tiempo sometido a la voluntad divina (puede experimentar la existencia, en todo caso representarla, pero no pensarla). Por una parte, la necesidad teórica de la cognoscibilidad de una conexión universal de lo ente en su totalidad sólo puede ser satisfecha sobre la base de los fundamentos del idealismo absoluto; por otra parte, la necesidad práctica del concepto histórico de un mundo no reconciliado sólo se puede satisfacer bajo la suspensión de estos fundamentos. Schelling, sin embargo, querría tener lo uno sin poder abandonar lo otro; por así decirlo, tiene que obtener con astucia la compatibilidad de ambas filosofías. Schelling, a partir de la base conservada del idealismo, desea ir más allá de éste; pero precisamente por ello recae, por detrás de éste, en una filosofía predialéctica.

Una peculiar ligazón con la teoría kantiana del ideal trascendental [101] aclara esta recaída. Kant avanza desde la idea hasta el ideal, porque aquella, en tanto que compendio de todos los predicados posibles, no alcanza a fundamentar trascendentalmente la determinación *general de un ser particular. Por ello, el pensar de objetos en general* tiene que ser retrotraído a un ideal como el concepto de aquel ser particular que, de todos los posibles predicados contrapuestos, tiene como determinación uno, a saber: cada vez aquello que pertenece al ser por antonomasia —*ens entium*. Schelling cambia esta relación de idea e ideal en una relación de esencia y existencia: «Así pues, Kant muestra que a la determinación racional de las cosas pertenece la idea de la posibilidad global o un compendio de todos los predicados. Esto lo comprende la filosofía postkantiana cuando habla de la idea por antonomasia, sin determinación ulterior; pero esta misma idea no existe, es precisamente, tal y como se acostumbra a decir, mera idea; no existe nada general, sino sólo lo particular, y el ser general sólo existe

[101] I. Kant, *Crítica de la razón pura* A, pp. 573 ss. La frase central de la deducción kantiana afirma: «Esa idea del conjunto de toda posibilidad, entendido como condición en la que se basa la completa determinación de cada cosa, es, a su vez, indeterminada en relación con los predicados que entran en tal conjunto, mediante el cual no pensamos, por tanto, más que el complejo de todos los predicados posibles. A pesar de ello, cuando la analizamos más de cerca vemos, por una parte, que esa idea, en cuanto concepto primario, excluye gran cantidad de predicados que ya están dados como derivados de otros o que no pueden coexistir y, por otra, que se depura hasta resultar un concepto determinado completamente *a priori*, convirtiéndose así en el concepto de un objeto particular que se halla completamente determinado por la mera idea, debiendo denominarse, pues, ideal de la razón pura».

cuando es el ser particular absoluto. La idea no es el ideal, sino que el ideal es la idea causa del ser... Dios es la idea no quiere decir: él mismo es sólo idea, sino... él es la idea causa del ser, causa del hecho de que sea» [102]. Kant sólo había admitido un uso regulativo del ideal de la razón pura [103], pero en Schelling el concepto del ser particular absoluto no surge por el camino de una investigación trascendental, sino como resultado de una construcción de lo ente en su totalidad. Esta construcción ha roto desde el comienzo las barreras del idealismo subjetivo y refleja no tanto las condiciones de posibilidad de todos los objetos, sino las condiciones necesarias de su realidad en tanto que posible. Es a la vez lógica y ontología, filosofía trascendental y filosofía real. Schelling identifica el ideal de la razón pura con la existencia divina en sentido enfático: el ideal, lo existente desde tiempos inmemoriales, es la idea (en tanto que el compendio de todos los predicados posibles) causa del ser.

Pero después de que Schelling ha procedido constitutivamente con este concepto límite regulativo del idealismo subjetivo, y motivado por aquella divergencia de la necesidad teórica y práctica en una filosofía en la que el período de la edad del mundo ha dejado sus huellas, se hace culpable de la inconsecuencia de someter de nuevo esta categoría suprema a criterios que habían sido superados ampliamente por el punto de vista objetivo-idealista. Subsume de nuevo un ideal ya reinterpretado ontológicamente bajo la diferencia de existencia y esencia, como si los criterios de la crítica kantiana a la demostración ontológica de la existencia de Dios aún estuvieran en vigor para él. La distinción kantiana entre los cien taleros reales y los cien taleros posibles la emplea Schelling de nuevo sobre el ideal de la razón pura, a pesar de que éste ya había adoptado la significación de la existencia divina como *actus purus*. El concepto absoluto del ideal como existir puro es diferenciado de nuevo del mismo existir. «Dios está ahora fuera de la idea absoluta, en la que estaba como perdido, y (en tanto que ideal) está en *su* idea, pero que precisamente por ello es sólo idea; está meramente en el concepto, no en el ser actual... Pero sí aquello que es *essentiâ Actu* es puesto *también* a partir de su concepto, de modo que no sea meramente lo ente *essentiâ* o *naturâ*, sino lo ente *actu Actus*, entonces el principio ya no está puesto como principio en el sentido que habíamos exigido para la meta de la ciencia racional...; antes bien, entonces está puesto realmente como principio, a saber, como comienzo de la ciencia que tiene como principio aquello que es lo ente, y esto significa: de aquello de lo cual deriva todo lo demás; hasta el momento la designábamos como aquello por mor de lo cual fue

[102] Schelling, *Werke*, V, pp. 767 ss.
[103] I. Kant, *Crítica de la razón pura* A, p. 639.

buscado el principio, y ahora la denominamos, en oposición a la primera, la negativa, filosofía positiva... pues proviene de la existencia, y esto significa: del ser-*actu Actus* de lo encontrado en el concepto de la primera ciencia (siendo como *naturâ Actus)* como existiendo necesariamente» [104].

La tácita recensión de Hegel de la filosofía de madurez schellingniana, que la hace extrapolarse a partir de la «Lógica», no resiste este tránsito de la filosofía negativa a la positiva. Hegel se refiere allí repetidas veces a la crítica de Kant a la demostración ontológica de la existencia de Dios [105] con la intención de rehabilitar tal demostración. «El ser, como la relación inmediata completamente abstracta consigo misma, no es otra cosa que el momento abstracto del concepto, cuya generalidad abstracta es, y que también realiza aquello que uno exige en el concepto: ser fuera del concepto; pues así como es un momento del concepto, así también es la diferencia o el juicio abstracto del mismo, en el que se contrapone a sí mismo. El concepto, también en tanto que formal, contiene ya inmediatamente al ser en su forma más verdadera y más rica, en tanto que él, como él mismo, es negatividad, particularidad que se refiere a sí» [106]. En cada una de las tres esferas lógicas, las categorías de la existencia regresan como figuras de la inmediatez: ser y existencia *(Dasein),* después, existencia *(Existenz)* y realidad, y, finalmente, la objetividad. Pero la razón que se piensa también consuma un movimiento correspondiente en la «Lógica» de la filosofía negativa, como la cual desarrolla Schelling su doctrina de los principios. En las más pesadas categorías de la doctrina de la potencia posterior, las categorías de la existencia también proceden y perecen de nuevo en cada caso a partir del proceso de actualización de potencias en una simultánea despotencialización de lo actual. Expresado en el lenguaje de Hegel, pero igualmente obligatorio para la autocomprensión de Schelling, esto quiere decir lo siguiente: «No hay que tomar aquí a la existencia como un predicado o como una determinación del ser, como si una frase a este respecto significara: el ser existe o tiene existencia; sino que el ser se ha mudado a la existencia... así pues, la frase significa: el ser es la existencia, no es diferente de su existencia» [107]. Lo que se media en la dirección de la inmediatez, que otorga en todo nivel al ser y la existencia *(Dasein),* a la existencia *(Existenz)* y a la realidad, una objetividad más determinada, esto, es la misma mediación, que al final de la «Lógica» es separada del «sistema» bajo el título de «método» y, correspondien-

[104] Schelling, *Werke,* V, pp. 744 ss.
[105] Hegel, *Wissenschaft der Logik,* I, pp. 71 ss.; I, pp. 99 ss.; II, pp. 61 ss.; II, pp. 103 ss.; II, pp. 353 ss.
[106] Hegel, *Wissenschaft der Logik,* II, p. 355.
[107] *Ibid.,* p. 105.

temente, aparece al final de la filosofía negativa como *actus purus*. En esta medida, sólo por medio de una decisión ya no justificable teóricamente, podrían ser reducidas *de nuevo* todas las determinaciones lógicas tomadas conjuntamente a un ser de todos los seres, el cual tiene fuera de sí a la existencia como lo absolutamente impensable. Pues, o bien la relación de ser y existencia es pensada en la filosofía negativa de nuevo en cada estadio de la actualización y despotencialización y, entonces, la existencia no puede proclamarse con seriedad como lo impensable, o bien la relación de ser y existencia se ha retirado efectivamente al pensar; entonces, la filosofía negativa es superflua en su totalidad, a no ser que limitara su pretensión cognoscitiva a la pretensión del idealismo subjetivo. Pero Schelling no estaba dispuesto a ello en ningún momento.

SEPARACION DE TEORIA Y PRAXIS

Cuando Schelling se tomaba con seriedad la «crisis de la ciencia de la razón», crisis que se inflama en la «inmemorialidad de la existencia»; cuando revestía seriedad para él la intelección de que la razón no se puede fundamentar a partir de sí misma y de que no puede realizarse a través de sí misma, de que, incluso, tiene que dejar mediar su automediación por algo precedente a ella [108], entonces tendría que haberla vuelto contra la ciencia de la razón como tal. En la filosofía de madurez de Schelling esta conclusión está claramente delineada: el comienzo de la filosofía positiva debería realmente haber sido ratificado por medio de un abandono de la filosofía negativa. La superación «existencialista» del idealismo está preparada por Schelling, superación que, pasando por Kierkegaard y Rosenkranz, fue consumada finalmente por Heidegger. Sólo éste tiene éxito en aquello que Schelling cree haber alcanzado por medio del fraccionamiento del sistema: el ajuste de la problemática ontológica con la necesidad práctica de una inversión de la corrompida edad del mundo. Ambas intenciones, al precio de un mundo vaciado y en un ámbito encogido en la interioridad, son forzadas conjuntamente por el hecho de que la razón se deja mediar por lo percibido, el pensar por lo que se añade, con el pensamiento a lo percibido, ya sea querigmática, ya sea mitopoética o, por lo menos, topológicamente. Teoría y praxis llegan a un acuerdo en un ejercicio contemplativo. De este modo, la búsqueda del ser, perseguida tanto tenaz cuanto abnegadamente, promete a la vez la

[108] Walter Schultz ha puesto de relieve con gran precisión este rasgo de la filosofía de madurez: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Stuttgar, 1955.

necesidad de dar la vuelta al tiempo. Con esta convicción de que el devoto conocimiento del ser y la evocación de la salvación coinciden, si es que no son completamente idénticos, el mismo idealismo sobrevive en la superación del idealismo. Schelling dejó esta discrepancia en herencia a la filosofía presente [109].

Schelling *era* serio con la crisis de la ciencia de la razón, y sobre sus motivos nos ofrece información de una manera inequívoca: «La ciencia de la razón conduce por encima de sí misma e incita al regreso; pero éste mismo no puede partir del pensar. A este respecto, requiere, más bien, un estímulo práctico; pero en el pensar no hay nada práctico, el concepto es sólo contemplativo, y sólo tiene que ver con lo necesario, mientras que aquí se trata de algo que reside fuera de la necesidad, de algo deseado» [110]. El estímulo práctico alcanza la supremacía tan pronto como se muestra que la filosofía puramente racional sólo reconquista el carácter sagrado para el dios de la edad del mundo que se arriesga históricamente al precio idealista de la identidad de pensar y ser, así pues, que vuelve a llevar a Hegel, el cual nivela las edades del mundo, identifica el mundo presente con el real y, de este modo, se priva de las categorías en las cuales puede pensarse un final de la corrupción. Schelling cree poder unificar ambas cosas en el duplicado sistema de la filosofía negativa y positiva: *por una parte, la convergencia lógico-ontológica de razón y esencia, por otra, la divergencia ontológica de razón y existencia.* A su modo, separa la filosofía teórica de la práctica y altera de nuevo los atributos del «dios invertido». Pertrechado con una forma de conocimiento que aún es incapaz de la historia épica y que, por tanto, tiene que servirse de la construcción dialéctica, pero puesto ante la tarea de restituir históricamente el corrompido mundo, antiguamente, en la filosofía de la edad del mundo, el caído *alter deus* era caracterizado por una finitud de la capacidad teórica y por una infinitud de la capacidad práctica. El hombre es absoluto atendiendo a su conocimiento, finito en su dependencia práctica de la acción redentora de Dios. Esta separación de teoría y praxis en el interior de la teoría encuentra su correspondencia, teóricamente desarrollada, en una separación de praxis y teoría en el interior de la misma praxis.

En esta esfera el Estado aparece como una institución que reacciona contra la caída del género humano. Schelling lo conceptúa como el «acto de la razón eterna, actuante frente a este mundo efectivo, y esto significa, precisamente, que se ha tornado práctica. En esta medida el Estado tiene una existencia efectiva» [111]. Ciertamente, la esen-

---

109 Cfr. *infra*, pp. 363 ss.
110 Schelling, *Werke*, V, p. 747.
111 *Ibid.*, p. 720.

cia del Estado tiene que poder deducirse filosóficamente, pero en la misma relación de poder en la que el Estado arriba a la existencia y en la que se afirma como existencia es absolutamente impenetrable: «Así pues, en tanto que la razón se ha convertido efectivamente en poder, no puede excluir lo accidental... Y, en esta medida, en pretensiones como las sabidas, parece haber poco conocimiento del asunto, pretensiones tales como que el derecho efectivo debería retroceder cada vez más ante el derecho racional y, con ello, ser desterrado hasta que hubiera ahí un derecho racional puro, que, tal y como se dice, haría superficiales de hecho a todas las personalidades y eliminaría esta espina de la mirada envidiosa» [112]. El aislamiento de Schelling de la existencia respecto de la esencia supera aquí ampliamente los elementos positivistas de la filosofía del derecho hegeliana. Los hombres están sometidos a una ley que «por así decirlo, está engarzada y grabada en su voluntad» como un poder extraño. El poder reconocido exteriormente sólo puede superarse interiormente: «Para el Yo está ahí la posibilidad, ciertamente no de superarse en su estado alejado de Dios y contraproducente, pero sí, en efecto..., de retirarse a sí mismo... En la medida en que hace esto, no tiene otra intención que sustraerse de la infelicidad del actuar, que escaparse de la opresión de la ley en la vida contemplativa... Sin saber acerca de Dios, busca una vida divina en este mundo sin Dios» [113].

A la escisión teórica de razón y existencia corresponde la recomendación de una escisión practicista de vida contemplativa y praxis política. «Dejad de censurar a un pueblo apolítico, pues la mayoría de vosotros exige más ser gobernados... que gobernar, pues le dejáis en libertad el ocio, el espíritu y ánimo para otras cosas; prestad mayor atención a una mayor felicidad que la que proporciona una disputa política que regresa de año en año y sólo conduce a divisiones... Renegad del espíritu político» [114]. La contemplación motivada prácticamente, en la que en principio la razón se coloca completamente sobre sí misma, conduce sólo hasta el punto de inflexión en el que reconoce que para la necesidad práctica no puede acontecer lo suficiente en la teoría pura. El pensamiento filosófico se ve constantemente sobrepasado por la existencia inmemorial; la preeminencia de la praxis frente a la teoría fuerza el tránsito de la filosofía negativa a la positiva: «Pues la ciencia contemplativa conduce sólo al dios que, al final, no es el real, sólo conduce a aquel dios que es Dios según su esencia, no al actual. El Yo podría tranquilizarse con un dios meramente ideal si pudiera permanecer en la vida contemplativa. Pero precisamente esto

[112] *Ibíd.*, pp. 720 ss.
[113] *Ibíd.*, p. 738.
[114] *Ibíd.*, p. 731.

es imposible. La renuncia al actuar no se puede llevar a abo; se debe actuar»[115]. Por otra prte, tampoco el regreso de la contemplación intermitente a la vida cotidiana puede superar la constatada infelicidad del actuar, a no ser que el género humano impugnara fácticamente el poder externo del Estado, de «este último hecho»: «Suficientemente nociva es ya la intención de combatir en el Estado todo lo fáctico, y, sobre todo, no se alcanza a ver dónde se detendría y cabría parar este esforzarse, mientras que en el instante en que se consiguiera excluir todo lo empírico e irracional, el Estado tendría que disolverse, pues precisamente sólo tiene su apoyo y su fuerza en esto empírico»[116].

Esta fue, en efecto, la intención de aquella teoría del Estado desarrollada en conexión con la filosofía de la edad del mundo. Con la superación del Estado debería quebrarse el lacre del poder que lo externo tiene sobre lo interno. Pero un dios que ha suspendido su riesgo histórico-mundial permite una «libertad por encima del Estado y, por así decirlo, más allá del Estado, que no retroactúa sobre el Estado o en el Estado»[117]. La inversión de un mundo trastocado no tiene que ser preparada por la praxis política, sino por la contemplación que se sobrepasa prácticamente a sí misma en la contemplación; la salvación tiene que ser preparada precisamente por la filosofía positiva.

EL OCULTO MATERIALISMO DE LA FILOSOFIA DE LA EDAD DEL MUNDO: SCHELLING Y MARX

La idea de una superación radical del dominio político, que el Schelling de madurez rechazó, ha sido recogida en la tradición marxista. Marx se apropia de la dialéctica hegeliana mediante una precomprensión explicitada primeramente por Schelling. Sin entrar en la cuestión de una continuidad histórico-espiritual, aquí sólo se intenta la demostración de que Schelling, en aquel punto de inflexión materialista de su idealismo histórico, anticipa ciertas intenciones del materialismo histórico.

La estructura de la edad del mundo presente concebida bajo la idea del «dios invertido», contiene tres momentos que vuelven a aparecer en el joven Marx en la concepción especulativa del proceso histórico.

1. Tras la «caída», la productividad de la *natura naturans*, por así decirlo, se ha retirado de la naturaleza y tan sólo encuentra inme-

[115] *Ibid.*, pp. 741 ss.
[116] *Ibid.*, p. 732, nota 2.
[117] *Ibid.*, p. 733.

diatamente un ámbito de efectividad en el horizonte de la humanidad histórica. En el Schelling de madurez este proceso, en tanto que un proceso mitológico, está encerrado en la consciencia colectiva del género humano. En Marx, la vida productiva, por el contrario, se consuma en aquella transformación de la naturaleza inorgánica y en la producción práctica de un mundo objetivo, a través del cual el «hombre reproduce la naturaleza[118]: «Esta producción es su vida genérica activa. A través de ella la naturaleza aparece como su obra y su realidad. En esta medida, el objeto del trabajo es la objetivación de la vida genérica del hombre: en tanto que no sólo se duplica intelectualmente, como en la consciencia, sino realmente en la actividad y, por consiguiente, se contempla a sí mismo en un mundo creado por él»[119].

En Schelling como en Marx es de esperar una resurrección de la naturaleza por medio de la producción del género humano.

2. En la situación presente la identidad entre naturaleza y género humano está rota. En sorprendente inversión de la «verdadera» relación, lo externo ha conseguido poder sobre lo interno, lo más bajo sobre lo más elevado. Tanto para Schelling como para Marx está inversión materialista se compendia en la «falsa unidad» del Estado, que institucionaliza el dominio político de hombres sobre hombres. Este dominio es para ambos expresión del «dominio de la materia muerta sobre los hombres»[120]. Pero el uno proyecta una teología, mientras que el otro analiza económicamente. Tanto Schelling como Marx conceptúan «materialistamente» la corrupción de este mundo en la medida en que aquello que debería residir en la raíz de la existencia, a saber: la materia, ha sometido a la misma existencia. Ciertamente, a este respecto Marx limita a la reproducción de la vida social el proceso vital material, que el filósofo natural Schelling aún había aprehendido universalmente.

3. Finalmente, Schelling y Marx también coinciden en el hecho de que no hay que achacar la corrupción del mundo a la naturaleza, sino al hombre: «No los dioses, no la naturaleza, sólo el mismo hombre puede ser este poder extraño sobre el hombre»[121]. Tanto da si, como hace Schelling, se presupone una identidad originaria del hombre con la naturaleza o si, como hace Marx, se deja de lado esta cuestión: la específica forma del «materialismo» al que está sometida la vida humana tiene su origen en ambos casos en un principio «egoísta». En Schelling, este principio tiene, en el orden de la creación desorganizado por la obstinación particular del primer hombre, un

---

[118] Marx/Engels, *Kleine okonomische Schriften*, Berlín, 1955, p. 105.
[119] *Ibíd.*, p. 105.
[120] *Ibíd.*, p. 93.
[121] *Ibíd.*, p. 107.

sentido tanto físico como moral; en Marx alcanza un sentido económico en el orden de la propiedad fijado por la apropiación privada del trabajo social. El «egoísmo» cosmológico de Schelling es descifrado como capitalismo; la antropologizante forma de expresión de los «Manuscritos de París» mantiene su parentesco con las consideraciones físico-morales del «Escrito sobre la libertad», traduce las categorías metafísicas a lo económico. La forma de la apropiación privada de la producción social fuerza la producción y distribución de los valores de uso bajo la ley económica de un incremento de valores de cambio que se ha vuelto fin en sí mismo. En esta medida, la propiedad privada —al igual que en Schelling la voluntad particular— aparece como la cápsula en la que están encerradas las fuerzas esenciales —el «amor»— sustraídas del hombre. Con la valorización del mundo de las cosas aumenta la desvalorización del mundo de los hombres. Y a pesar de que la reproducción de la vida social, sobre la base de la propiedad privada, se independiza incluso frente a la voluntad el propietario privado, a pesar de esto, está determinada por los motivos del poseedor de mercancías. En este sentido, Marx repite aquello que la doctrina de Schelling de la caída anticipó mitológicamente: «La esencia extraña, a la que pertenece el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está el trabajo... y para cuyo disfrute está el producto del trabajo, sólo puede ser el mismo hombre» [122], y por ello sólo puede ser superada de nuevo por el hombre. Tanto para Schelling como para Marx el mismo género humano es el sujeto de la historia autorizado, aunque sea un sujeto que no tenga poder sobre ella: precisamente un «dios invertido».

Las consecuencias filosófico-históricas de la idea de una contracción de Dios, consideradas de este modo, evidenciarían algunos *momentos* en los que coinciden las construcciones históricas schellingniana y marxiana. Es común a ambas la necesidad de retrotraer la corrupción de este mundo a un origen histórico, y de hacerlo por mor de la posibilidad teórica de su superación necesaria prácticamente. Por ello también coinciden ambos en aquellos que podría denominarse la dialéctica marco de la inversión materialista. Schelling la desarrolló ontológicamente como inversión de una relación originaria de existencia y fundamento de la existencia. Convierte a la repetida inversión de la «base», al restablecimiento de la relación originaria, en hilo conductor de una interpretación filosófica de la historia del mundo. Marx también se deja conducir por la misma idea de una superación del materialismo, que consiste en rebajar de nuevo una materia elevada falsamente hasta lo ente mismo a base de lo ente. Comparte inclu-

[122] *Ibidem.*

so el concepto de materia aprehendido universalmente por Schelling, concepto que atañe en la misma medida a la naturaleza y a lo históricamente natural. También ambos denominan «sociedad» en sentido enfático a aquel estado del género humano en el que algún día deberá disolverse la jurisdicción del materialismo [123], y ambos lo hacen dependiente del hecho de que la humanidad tenga éxito en su empresa de liberar a la naturaleza, tanto la naturaleza del todo del mundo como también la naturaleza del hombre, de su configuración «inorgánica». «La esencia humana de la naturaleza está ahí por vez primera para el hombre social; pues por vez primera aquí está ésta para éste ahí como vínculo con el hombre, como existencia para el otro y del otro para él; por vez primera aquí está ahí como fundamento de su propia existencia humana» [124]. Marx concluye en este lugar con aquella exaltada frase que se lee cuando, al final de las «Stuttgarter Privatvorlesung», aprehende materialistamente la anticipada edad del mundo del futuro: «Así pues, la sociedad es la perfecta unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el verificado naturalismo del hombre y el verificado humanismo de la naturaleza» [125].

En cualquier caso, la dialéctica marco de la inversión materialista alcanza su sentido específico en conexión con una crítica de la economía política, en la que materia no menta la naturaleza en general, cuanto más bien la naturalidad histórica de un proceso vital material que se ha independizado frente a la misma vida. La materia, en tanto que reino de la naturaleza, puede convertirse por vez primera en fundamento de la existencia humana cuando el reino económico de la necesidad natural se ha convertido en base de un reino social de la libertad, así pues, cuando «el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su metabolismo con la naturaleza y la pongan bajo su control comunitario en lugar de ser dominados por ella como por un poder ciego... Pero esto sigue siendo un reino de la necesidad. Más allá del mismo comienza el desarrollo humano de fuerzas que rige como fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, *pero éste sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad en tanto que su base*» [126]. Por encima de una distancia enorme, sobre la que, tal y como puede parecerlo, no cabe trazar ningún puente, Schelling expresó la misma relación en el lenguaje místicamente inspirado de Jakob Böhme: «Sólo la mismidad superada, así pues, vuelta a llevar de la actividad a la potencialidad, es lo bueno, y, según la poten-

[123] *Werke*, V, p. 723.
[124] Marx/Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, ed. cit., p. 129.
[125] *Ibid.*, p. 116.
[126] Marx, *Das Kapital*, vol. III, Berlin, 1949, pp. 873 ss.

cia, en tanto que dominada por la misma, también persevera sin cesar en lo bueno»[127].

La dificultad de reconciliar ambas frases continúa existiendo, a pesar de que su vinculación resulta del contexto de las construcciones filosófico-históricas. Esta dificultad proviene del hecho de que Marx ha extraído aquella consecuencia ante la que Schelling se desviaba y daba a su filosofar una dirección diferente. Si el género humano sólo puede romper el poder de lo externo sobre lo interno en la medida en que le da cabida externamente con lo externo, y si precisamente puede dominarlo con aquel esfuerzo por su parte que, según las propias palabras de Schelling, está orientado al mantenimiento de los fundamentos externos de la vida, si sucede esto, entonces, la posibilidad objetiva de una reversión de la inversión materialista sólo cabe conceptuarla desde el proceso vital material de la misma sociedad. Los momentos de lo existente y del fundamento de la existencia pueden entonces ser aprehendidos entre sí de una manera suficiente en su inmutable relación, ciertamente esencial desde un punto de vista antropológico, mas no ontológicamente, esto es: sólo pueden ser aprehendidos de una manera fundamental en la dimensión del trabajo social. El fundamento no es entonces mitología, sino economía. Los desplazamientos de posición histórico-mundiales de aquella relación central para la inversión del materialismo se dibujan en el grado de madurez, no de la consciencia «moral», sino de las fuerzas «productivas». Pero para el análisis de éstas se adecúa más la dialéctica de Hegel de una enajenación por objetivación, que la dialéctica de Schelling de una enajenación por compresión. En el marco conservado de *esta* dialéctica, Marx se aprovecha de *aquella*, para relativizarla históricamente en su totalidad aún *como* dialéctica. Sea tan sólo un artificio, sea una intelección profunda, éste es el andamiaje desnudado de su dialéctica materialista.

LA AUTOSUPERACION MATERIALISTA DE LA DIALECTICA DEL TRABAJO; UNA RECEPCION DE HEGEL PREPARADA POR SCHELLING

Hegel desarrolla en la *Lógica* el concepto de trabajo bajo el título de la teleología. En efecto, ésta es conceptuada como el resultado de la realización de fines subjetivos[128]. Hegel muestra como la actividad teleológica subjetiva se debe realizar a través de los medios por ella movilizados y como, al mismo tiempo, debe surgir en el proceso de

[127] Marx/Engels, *Werke*, ed. *cit.*, vol. 4, Berlín, 1969, p. 292.
[128] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, pp. 311 ss.

la misma medición. El famoso pasaje afirma: «Que el fin se refiera inmediatamente a un objeto y que él mismo haga de medio, así como que determine a través de éste a otro, puede ser considerado como poder, en la medida en que el fin aparece como de naturaleza completamente diferente a la del objeto y los dos objetos son del mismo modo totalidades autónomas entre sí. Pero que el fin se ponga en la relación mediata con el objeto y que entre sí y el mismo objeto intercale otro objeto, puede ser contemplado como la astucia de la razón. La finitud de la racionalidad posee, por este lado, el hecho de que el fin se relacione con la presuposición, esto es, con la externalidad del objeto. De este modo, pone delante un objeto como medio, hace trabajar externamente al mismo en lugar del suyo, abandona la extenuación y se mantiene tras él frente al poder mecánico... En esta medida, el medio es algo más elevado que los fines finitos de la utilidad externa; el arado es más honroso de lo que lo son los placeres que son preparados gracias a él y que son fines. La herramienta se mantiene, mientras que los placeres inmediatos perecen y serán olvidados. El hombre posee en sus herramientas el poder sobre la naturaleza externa, si bien según sus fines está mucho más sometido a ella» [129].

La dialéctica del trabajo tiene su punto más notable en el hecho de que, al final, los fines subjetivos sólo eran medios para la razón que se ha tornado objetiva en los mismos medios productivos. Con esta relación, la dialéctica de la objetivación, desarrollada primeramente en la «Fenomenología del Espíritu», encuentra su lugar en la Lógica; con ello, así lo celebra Marx, Hegel ha aprehendido la esencia del trabajo y ha conceptuado al hombre «objetual» como resultado de su propio trabajo. Pero, restringe Marx a la vez, Hegel sólo ve el lado positivo del trabajo, no su aspecto negativo [130]. La enajenación del trabajador en su producto tiene para Marx el *doble* sentido de que la fuerza de trabajo se convierte en un objeto y en una existencia externa, pero de que también existe independiente y ajena al trabajador y alcanza un poder autónomo frente a él: «Que la vida que ha otorgado al objeto se le opone hostil y ajena» [131]. En esta medida, Marx reconoce con Hegel una racionalidad que habita en el interior del trabajo, en tanto que el hombre, gracias a sus herramientas, entra en una mediación con la naturaleza; pero frente a Hegel observa que esta manipulación de la naturaleza aún está bajo la jurisdicción de la naturaleza en tanto que la mediación rige sobre lo a mediar mismo, el arado sigue siendo más honroso que los placeres.

Hegel transforma inmediatamente las categorías alcanzadas a partir

[129] *Ibid.*, pp. 397 ss.
[130] Marx, *Fruhschriften*, ed. Landshut, pp. 269 ss.
[131] Marx/Engels, *Kleine okonomische Schriften*, ed. *cit.*, p. 99.

de la teleología del trabajo en determinaciones del proceso vital orgánico. En el proceso vital la reproducción de lo natural y la de la vida social son reducidas al mismo denominador: un «puro círculo en sí sin descanso»[132]. Marx vuelve polémicamente la misma idea contra sí misma. En tanto que la humanidad mantenga su vida bajo la condición de un dominio del trabajo «muerto» sobre el «vivo», de tal modo que esté subsumida a su «metabolismo con la naturaleza» como a un poder extraño, en lugar de regularlo conscientemente; en tanto que en el ámbito de la reproducción de la vida social la actividad subjetiva no se torne consciente y poderosa de la conveniencia objetiva del «fin llevado a cabo», mientras tanto, la sociedad permanece atrapada en la naturalidad y su proceso vital es de hecho un proceso natural. Marx denomina a esta historia prehistoria de la humanidad, porque aún no se ha quebrado el poder naturalista de los medios vitales sobre la misma vida, en general, el poder de la «base», de los medios sobre los fines, de lo más bajo sobre lo más elevado, de lo externo sobre lo interno. En la Lógica de Hegel el tránsito de la «vida orgánica» a la «idea absoluta» aún se consuma en el horizonte predibujado de aquella misma vida. El tránsito tan central como precario de la moralidad a la eticidad repite tan sólo la dialéctica del trabajo, en la que la actividad teleológica subjetiva es sobrepasada por detrás por la utilidad objetiva de sus medios. El sujeto actuante tiene que conocer y reconocer que en las relaciones institucionalizadas para la realización de sus fines, y a través de éstos, lo bueno objetivo se ha convertido ya en realidad; frente a ésta, los fines pretendidos se hunden en la dirección de lo meramente subjetivo[133]. En el saber absoluto, «la realidad encontrada está determinada como el fin absoluto llevado a cabo»[134]. Sólo esta doble identificación del proceso del trabajo técnico con el proceso vital orgánico y, de nuevo, del proceso vital con la vida absoluta de la idea, garantiza el puro círculo en sí sin descanso, a saber: la historia de la humanidad como historia natural que no conoce ninguna redención, a no ser la redención de la eternidad por medio de la muerte inmortal.

Schelling había querido justificar la exaltación de la historia por el hecho de que reduce la dialéctica a una forma del espíritu subjetivo, ciertamente inevitable, pero inadecuada para su objeto histórico. Marx conceptúa la misma inevitabilidad e inadecuabilidad de la dialéctica a partir de la constitución materialista del mismo espíritu objetivo. En tanto que los hombres mantengan su vida en formas de trabajo enajenado, permanecerán atrapados en un curso que es tan

---

[132] Marx, *Fruhschriften*, ed. *cit.*, p. 282; a este respecto cfr. *Logik* II, pp. 432 ss.
[133] Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, pp. 481 ss.
[134] *Ibid.*, p. 483.

natural como la misma naturaleza y en el que la mediación tiene poder absoluto sobre lo a mediar. En este curso la enajenación aún conserva poder sobre el proceso de enajenación y apropiación, la objetualización aún conserva poder sobre el proceso de objetualización y desobjetualización. Por ello, la lógica dialéctica es considerada como el «dinero del espíritu»; ella misma vive del contexto de coerción de una reproducción invertida materialistamente de la vida social. En el marco de esta dialéctica la vida del trabajo enajenado aparece como vida única, natural y eterna, y la dialéctica como su verdad: «Este movimiento en su forma abstracta como dialéctica es considerado por ello como la vida verdaderamente humana, y porque es, en efecto, una abstracción, una enajenación de la vida humana, por ello, es considerado como proceso divino o como el proceso divino del hombre; un proceso al que recorre su misma esencia diferente de él, abstracta, pura, absoluta» [135].

En el marco de la dialéctica desarrollada por Schelling de lo ente y su base, Marx conceptúa la posibilidad de una autosuperación dialéctica de la dialéctica hegeliana, que él toma con seriedad desde un punto de vista materialista y que, al mismo tiempo, rechaza. Si bajo el control de los productores asociados el trabajo socialmente necesario puede convertirse en base de un reino de la libertad, entonces también aquella relación (la de la actividad teleológica subjetiva continuamente sobrepasada por la utilidad objetiva de sus medios) puede ser pensada como una relación históricamente superable. La misma dialéctica, en tanto que poder objetivo de la mediación sin comienzo ni final y que gira en sí, mediación sobre los sujetos finitos a mediar, pierde entonces su autocomprensión idealista. La dialéctica se penetra con la mirada en su detención en un estado del mundo materialista al que, en esta medida, no puede superar sólo por medio del pensar dialéctico. La misma prolongación crítica —ya en Schelling y por primera vez con derecho en Marx— se origina en la necesidad, previa a toda teoría, de una inversión de una absurdidad experimentada prácticamente. Entonces, también es de igual modo práctica la necesidad de una emancipación de la humanidad respecto del poder de la materia, la necesidad de su rebajamiento a base de un sujeto de la historia declarado mayor de edad, así pues, de una sociedad que, en tanto que género, controla lo disponible y respeta lo no disponible.

Ciertamente, sería excesivo conceptuar a Marx desde la perspectiva de Schelling, si uno —tal y como Ernst Bloch lo ha intentado— desea ampliar histórico-materialistamente la categoría central de los filósofos naturales de *natura naturans,* con el objeto de asegurar con una garantía de necesidad teórica la superación, prácticamente nece-

---

[135] Marx, *Frühschriften,* ed. *cit.*, p. 282.

saria, del corrompido mundo [136]. Bloch considera la materia como principio: «Los idealistas, ciertamente, en modo alguno han creado un ámbito de investigación con respecto a la materia, mas con todo: cuántos y cuán reflexivos intentos de determinación están en la historia del pensamiento idealista en su compromiso: ser invertida la materia. El intento aristotélico de determinación del ser-en-la posibilidad es tan sólo el más importante entre ellos; además, en sus sucesores hay el intento tomista (materia como principio de individuación); hay el ya casi inmanente-creador de Averroes (materia como *natura naturans);* hay el fantástico de Franz von Baader (la materia como capa protectora contra el caos que roe infernalmente)... Sólo el reconocimiento de una materia donde la vida y la fijación humana de fines no es nada de fuera, sino funciones propias, formas de la existencia ampliamente cualificadas, hace justicia a la dialéctica real... En virtud de ello, se posibilitaría el hecho de que también el hombre pudiera ser conceptuado como ser objetivo-material. Y precisamente en un mundo que no sólo tiene sitio, sino el sitio más elevado, para una consciencia verdadera y con mordiente, del mismo modo como esta conciencia, para ser una conciencia verdadera, es el ojo y el órgano de la teoría-praxis de la misma materia» [137].

De hecho, también Marx admite «que el que la vida física y espiritual del hombre esté en conexión con la naturaleza no tiene otro sentido que el hecho de que la naturaleza esté en conexión consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza» [138]. Pero como la naturaleza siempre *puede proseguir su propio proceso creativo* a través del trabajo humano, por esto, desde el punto de vista finito del hombre activo es imposible la certeza sobre una identidad, fundamentada en la materia como principio, de naturaleza y sociedad, de vida orgánica y proceso histórico [139]. El materialismo no es ningún principio ontológico, sino la indicación histórica de una constitución social, bajo la cual la humanidad no ha conseguido hasta el momento superar el poder experimentado prácticamente de lo externo sobre lo interno. No asegura, al contrario, la actividad subjetiva de una futura coincidencia que se equilibre con *necesidad* con la utilidad objetiva de una naturaleza que sale al encuentro. Si los «Manuscritos de París» aún delatan la intención de cimentar materialistamente un sentido histórico-mundial, precisamente la emancipación de la sociedad,

[136] Cfr. mi trabajo, «Ernst Bloch, Ein marxistischer Schelling», en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt, 1971, pp. 147 ss.

[137] Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt*, Berlín, 1951; ed. ampliada, Frankfurt, 1962.

[138] Marx/Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, ed. *cit.*, p. 103.

[139] Sobre la crítica a las presuposiciones propias de una filosofía de la identidad del materialismo blochiano cfr. A. Schmidt, *Der Begriff der natur in der Lehere von Marx*, Frankfurt, 1962.

la resurrección de la naturaleza y la realización completa de ambas cosas en la naturalización del hombre y en la humanización de la naturaleza hay que derivarla teóricamente, por así decirlo, desde la perspectiva de una filosofía de la identidad a partir de una dialéctica que habita en el interior del proceso vital material; de este modo, más tarde Marx, el economista, determina en todo caso negativamente un «sentido» semejante: como una eliminación, prácticamente ejercida y a ejercer, del «sinsentido» de las crisis tanto económicas como políticas, sinsentido producido constantemente de nuevo y en nuevas formas con el estado del mundo materialista. Pero todavía no está decidido si aquello que los hombres proyectan activamente con la naturaleza no seguiría siendo ajeno a ésta, si una praxis críticamente dirigida hubiera tenido que convertir el proceso vital regulado racionalmente en base de una sociedad emancipada, precisamente en «materia» en el sentido de la filosofía schellingniana de la edad del mundo.

CAPITULO 6

ENTRE CIENCIA Y FILOSOFIA: EL MARXISMO COMO CRITICA

1. La «separación» de Estado y sociedad, típica de la fase liberal del desarrollo capitalista, ha sido superada en el estadío del capitalismo organizado en beneficio de un ensamblamiento recíproco. El ámbito del tráfico de mercancías y del trabajo social requiere tanto de la configuración central y de la administración, que la sociedad civil, dejada antiguamente a los individuos privados según reglas del mercado libre, tiene que ser mediada políticamente en muchos sectores de su tráfico. Pero si ésta ya no se constituye autónomamente como la esfera previa y que está en la raíz del Estado, entonces Estado y sociedad no están por más tiempo en la clásica relación de superestructura y base. Una forma de consideración que aisla metodológicamente las leyes del movimiento económico de la sociedad sólo puede pretender aprehender el contexto vital de la sociedad en su totalidad, en tanto que la política sea dependiente de la base económica, y en tanto que ésta no tenga también que conceptuarse, viceversa, como una función de los conflictos dirimidos con autoconsciencia política[1].

2. Además, en los países capitalistas avanzados el nivel de vida —también en las amplias capas de la población— ha subido con todo tan lejos, que el interés por la emancipación de la sociedad ya no puede expresarse inmediatamente en términos económicos. La «alienación» ha perdido su forma, económicamente evidente, de miseria. Si acaso, el pauperismo del trabajo alienado encuentra su alejado reflejo en un pauperismo del alienado tiempo libre, el escorbuto y el raquitismo encuentran su forma más sublime, y ni siquiera específica de clase, en perturbaciones psicosomáticas, el hambre y la fatiga en el yermo del esparcimiento dirigido por extraños, en la satisfacción de necesidades que no son las propias. Los «fracasos» se han tornado más subrepticios, si bien, quizá, consuntivos como nunca[2]. Del mismo modo, el dominio, en tanto que el reverso de la alienación ha aban-

---

[1] A. Shonfield, *Geplanter Kapitalismus*, Köln, 1968.

[2] H. Marcuse, *Eros und Zivilisation*, Stuttgart, 1958; bajo el título, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt, 1965.

donado la desnuda expresión de una relación de poder fijada en un contrato de trabajo asalariado. En la medida en que se asegura tanto el *status* económico como el político de los «servicios activos», las relaciones de dominio personal retroceden tras la coerción anónima de una dirección indirecta; en ámbitos crecientes de la vida social las indicaciones pierden su forma de mandato y, por el camino de una manipulación técnico-social, son traducidas de tal modo que los mantenidos en obediencia, bien integrados, pueden hacer con conciencia de libertad aquello que tienen que hacer.

3. Bajo estas relaciones, el designado portador de una futura revolución socialista, el proletariado, se ha disuelto *en tanto que* proletariado. Ciertamente, la masa de la población, juzgada según su posición objetiva en el proceso de producción, es «proletaria»; no tiene ningún poder efectivo de disposición sobre los medios de producción. A este respecto, el así denominado capitalismo popular tampoco puede modificar nada; en la presente situación de concentración y centralización del capital, un, por así decirlo, control democrático en forma apolítica, esto es, sobre la base persistente de la propiedad privada, puede ser considerado como poco prometedor[3]. Pero, por otra parte, la exclusión de la disposición sobre los medios de producción ya no está ligada con la privación de compensaciones sociales (ingresos, seguridad, educación, etc.), de tal forma que esta situación objetiva tuviera también que experimentarse subjetivamente de algún modo como proletaria. Hoy en día no cabe constatar una conciencia de clase, especialmente una conciencia revolucionaria, ni siquiera en los estratos nucleares de la clase obrera[4]. Bajo estas circunstancias, cualquier teoría revolucionaria carece de sus destinatarios; por ello ya no cabe transformar los argumentos en consignas. A la cabeza de la crítica, aun en el caso de que todavía la hubiera, le falta el corazón; de este modo, hoy en día Marx tendría que abandonar su esperanza de que también la teoría se convertiría en fuerza material tan pronto como prendiera en las masas. En cualquier caso, la lucha de clases silenciada intranacionalmente se reproduce en el nivel internacional entre «bloques» capitalista y socialista.

4. La Revolución Rusa y el establecimiento del sistema soviético es, en definitiva, *el* hecho fáctico por el que se entorpece máximamente

---

[3] Cfr. ahora H. Arendt, *Konzentration in der westdeutschen Wirtschaft*, Pfullingen, 1966; J. Huffschmid, *Die Politik des Kapitals, Konzentration und Wirtschaftspolitik in der BRD*, Frankfurt, 1969; G. Kolko, *Besitz und Macht, Sozialstruktur und Einkommensverteiligung in de USA*, Frankfurt, 1968.

[4] Popitz, Bahrdt, Kesting, Jüres, *Das Gesellschaftsbild des Arbeiters*, Tübingen, 1957; ahora, F. Kern, M. Schuman, *Industriearbeit und Arbeiterbewutsein*, 2 vols., Frankfurt, 1970.

la discusión sistemática del marxismo y con el marxismo. El movimiento antifeudalista desencadenado por un débil proletariado, portado por una masa campesina pequeño burguesa y preburguesa y que bajo el gobierno de revolucionarios profesionales leninistamente significados liquidó en octubre de 1917 el doble dominio de parlamento y soviets, no tenía inmediatamente ninguna meta socialista. Pero fundó un dominio de funcionarios y cuadros, apoyado sobre el cual Stalin, un decenio más tarde, con la colectivización de la economía agraria, pudo introducir burocráticamente una revolución socialista desde arriba. Salido de la guerra contra el fascismo como guerra mundial, el marxismo soviético obliga a las fuerzas de conducción de Occidente, organizadas sobre fundamentos capitalistas, a la más extrema vigilancia sobre la estabilidad de su sistema. El forzado control sobre amplios ámbitos sociales ha producido de este lado formas de organización del aseguramiento de posiciones sociales y del equilibrio de compensaciones sociales, ha producido una especie de permanente reforma institucionalizada, de tal modo que aparece como posible una autorregulación del capitalismo mediante las fuerzas de la «autodisciplina»; el lema para esta evolución ha sido acuñado en USA: *new capitalism*[5]. Frente a ello, el camino soviético del socialismo parece recomendarse tan sólo como un método de industrialización abreviada para países en vías de desarrollo, que, ampliamente alejado de la realización de una sociedad verdaderamente emancipada, incluso ha vuelto a llevar periódicamente, por detrás de las conquistas constitucionales del capitalismo, al Terror legal de una dictadura de partido. Ciertamente, la Unión Soviética ha tenido éxito en el acrecentamiento de las fuerzas de producción en un *tempo* que, bajo el slogan de «alcanzar y adelantar», le permite la pacífica competencia por el más elevado nivel de vida. Las estructuras sociales y los aparatos de dominación son también concernidos a largo plazo por esta situación, de tal forma que no queda excluida una acomodación de ambos sistemas al nivel intermedio de una democracia de masas guiada por el Estado de bienestar. Ciertamente, con esto no quedarían conjurados los peligros de una sociedad que se «siente cómoda en la alienación», más aún, en el estimulado sentimiento de bienestar de una alienación higiénicamente perfeccionada cuya espina se elimina completa y permanentemente de la conciencia, peligros que se reflejan en el enigmático cuadro de las utopías negativas del tipo del «brave new world». Si, indudablemente, las antiguas utopías del mejor orden y de la paz eterna, de la máxima libertad y de la felicidad se basan como motivo

[5] Cfr. la crítica marxista a estas teorías, en *Monthly Review*, XI, 3/4, 1959; igualmente, en *Periokulum*, 12, 1959. Entre tanto, P. A. Baran, P. M. Sweezy, *Monopol Capital*, New York, 1958.

racional en una teoría, desfigurada siempre a mito secundario, y si la praxis política tiene que legitimarse siempre de nuevo en esta teoría, porque ha sido investida antaño como ideología del Estado, puede entonces —con Herbert Marcuse— introducirse cautelosamente la reflexión de si al final un sistema tal no dispone también de *correctivos* contra los peligros aludidos [6]. Por lo pronto, los otros peligros, aquellos que tienen su origen cada día de nuevo en la situación de tensión de un guerra civil mundial sellada sólo quebradizamente por medio del equilibrio atómico, son tan dominantes que apenas se atreve uno a introducir consideraciones más allá de la pregunta previa: si y cómo cabe en general asegurar institucionalmente la coexistencia pacífica de los dos bloques [7].

LA CONTRAPOSICION CON EL MARXISMO. FORMAS TIPICAS DE REACCION

Los cuatro hechos indicados, tomados conjuntamente, configuraban (hasta mediados de los años 80) una barrera insuperable contra una recepción teórica del marxismo, especialmente en su forma del Dia-mat codificado bajo Stalin, forma congelada en una concepción del mundo. También las formas teóricas de reacción a propósito del marxismo estaban acuñadas por la silenciosa fuerza de estos hechos; incluso hoy en día *están caracterizadas por la fuerza* de la relación-amigo-enemigo entre los partidos de una lucha de clases transpuesta al nivel internacional [8]. Distinguimos una serie de formas típicas de reacción.

1. Es natural convertir en objeto de análisis científicos la figura política e ideológica del marxismo soviético sin atender a aquello que él mismo querría ser. A esta categoría pertenecen, por una parte, meritorias investigaciones científico-políticas sobre el sistema ruso-soviético como ejemplo de dominio de tipo totalitario. Autores significados marxistamente (Franz Neumann) han trabajado sobre el fascismo de tal modo que la conexión de la constelación de intereses económicos con las instituciones políticas permanece en el campo visual; sin embargo, apenas se ha emprendido un análisis marxista corres-

---

[6] H. Marcuse, *Soviet Marxism*, New York, 1958.

[7] Naturalmente, esta perspectiva se ha modificado sensiblemente desde 1960, sobre todo *en virtud del* papel político de China y de los movimientos nacionales de liberación del tercer mundo.

[8] Obviamente, la guerra del Vietnam ha despertado de nuevo un interés teórico serio sobre los problemas del imperialismo y las consecuencias de la división del trabajo internacional.

pondiente del mismo marxismo soviético[9]. Este estrechamiento de la perspectiva a la estructura, metodológicamente aislada, de lo político se torna problemática especialmente en un objeto cuya pretensión inmanente consiste en modificar substancialmente, en la dirección de una organización racional del proceso de reproducción social, las relaciones políticas, a saber: disolverlas *en tanto que* políticas.

Por otra parte, a la misma categoría de análisis pertenecen ingeniosas investigaciones científico-culturales sobre la ideología ruso-soviética. Junto a intentos de clarificarla histórico-religiosamente como derivación de la gnosis (Vögelin) o de la escatología judeo-cristiana (Löwith), se ha tornado habitual la derivación histórico-filosófica a partir de las especulaciones del idealismo alemán: de una apropiación escorzada joven-hegelianamente de la dialéctica hegeliana resulta un saber total racionalmente no justificable que ofrece los fundamentos para una planificación total con consecuencias inhumanas. El marxismo es presentado como secularización de una creencia religiosa o filosófica racionalmente insoluble. El análisis se satisface con la provechosa exhibición de parentescos histórico-espirituales y deja de nuevo al margen de la consideración la pretensión inmanente de esta teoría, a saber: conocer las leyes del movimiento de la sociedad.

Por lo demás, en el marxismo se ejemplifica una dialéctica de la exaltación que golpea hacia atrás contra sus propias intenciones. De este modo, Carl Schmitt, por ejemplo, desea dar la prueba de que, en todo intento de disolver la política en una administración racional, la sustancia política se venga por medio del envolvimiento del comienzo revolucionario en, precisamente, el dominio totalitario que, en efecto, debía haber sido eliminado. De un modo análogo, Karl Jaspers desarrolla la reflexión de que, en cualquier intento de transportar la trascendencia (ya haya que explicarla mítica, religiosa o filosóficamente) a una ciencia total, aquella se venga por medio de un envolvimiento del concepto crítico en, precisamente, la ideología cuyas cadenas debían, en efecto, haber sido rotas.

2. La contraposición teológica y filosófica con el marxismo se consuma a otro nivel, contraposición que se introduce en sus intenciones y que, de cuando en cuando, conduce hasta el umbral de una recepción parcial. Esto es válido especialmente para una parte de la Iglesia evangélica, así como también para la filosofía inspirada por el protestantismo. En este círculo[10] se han configurado característi-

[9] Sobre Polonia cfr. ahora la excelente investigación marxista de J. Kuron y K. Modzelewski, *Monopolkapitalismus*, Hamburg, 1969.

[10] *Marxismusstudien der evangelischen Studiengemeinschaft*, Tübingen, vol. I, 1954; vol. II, 1957; vol. III, 1960; vol. IV, 1962.

camente dos posiciones de apropiación, una bajo el aspecto de una teología filosófica (Landgrebe), la otra bajo el de la antropología filosófica (*Metzke, Thier y otros*).

El naturalismo de Marx es conceptuado desde el horizonte de su humanismo revolucionario y es delimitado históricamente con precisión frente al materialismo metafísico de los epígonos Engels y Kautsky, Lenin y Stalin. La posición de Marx se mide en la relación con Hegel. En la película impresionada histórico-ontológicamente de la metafísica occidental, con sus cortes epocales caracterizados por Platón, Descartes y Hegel, Hegel aparece como la afortunada-desafortunada consumación de la conciencia moderna, sobre todo también porque él, con la elaboración de su sistema de la razón absoluta, ha recaído en el interdicto que parecía haber abandonado ya en sus escritos teológicos de juventud con la dialéctica audazmente anticipada de la razón que hay que conceptuar como amor. Marx, ciertamente de forma inconsciente, se apoya en este punto de partida sepultado, esto es, en el problema de la vivificación de todas las fenecidas relaciones entre hombre y naturaleza, y de los hombres entre sí. Su dialéctica de la autoenajenación se despliega en un ámbito de juego que, ante todo, ha surgido por el hecho de que la enciclopédica dialéctica de la razón no soluciona el problema que Hegel había desarrollado antiguamente de una forma tan prometedora con la crítica a la «positividad». En efecto, si la «vivificación» del mundo, y de la naturaleza en él, tiene que ser pensada a partir de un concepto de vida que, como en los escritos de juventud de Hegel, sólo florece en el suelo de la revelación cristiana, entonces el intento ateo de los escritos marxianos de juventud queda de inmediato privado de suelo. La interesante versión de Landgrebe recupera a Marx en la perspectiva histórico-ontológica del Heidegger de madurez. Ciertamente, prejuzga con ello que la verdad sólo puede representarse en la forma de una contemplación de lo sagrado, no producirse en una praxis guiada por la crítica. Pero en el marco de este prejuicio, si se desea idealista, la radical pretensión del marxismo y la capacidad de verdad de su conjetura (como peculiarmente recogida también en la dimensión de la fe y el recuerdo) alcanza con todo la discusión [11].

El otro camino de una apropiación filosófica conduce por la «imagen del hombre» del joven Marx. En efecto, éste analiza, sobre todo en los *Manuscritos de París*, las estructuras del trabajo alienado y se sirve para ello de algunas categorías centrales, traducidas al lenguaje de la antropología feuerbachiana, de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Surge de este modo la apariencia de como si se tratara de

---

[11] A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftsthoerie und Positivismus*, Frankfurt, 1969, ofrece una contraposición con la posición de Landgrebe, cfr. cap. II.

la «esencia objetualizada» del hombre, el cual, en tanto que ser natural, se produce a sí mismo ante todo trabajando. Enajenación de las fuerzas esenciales e intercambio con la naturaleza, apropiación de las objetualizadas fuerzas esenciales, realización del hombre, pero también de la naturaleza en su esencia al mismo tiempo producida *y* liberada por la reproducción racional de la vida social: Marx querría haber analizado este contexto antropológico u ontológico-fundamentalmente como una estructura constante. Sin embargo, de hecho fue desarrollado como análisis específico de una situación concreta, a saber: la «situación de la clase trabajadora» puesta de manifiesto por la dialéctica de trabajo asalariado y capital [12].

Ambas formas de la recepción de Marx encuentran sus límites en el hecho de que no desean deshacerse de las «presuposiciones de la filosofía», a las cuales suspende la crítica materialista; y cuya realización crítica consiste, en efecto, en primer lugar, en introducir a la filosofía en la miseria de su autoconsciencia y, ciertamente, en la intelección de que ni puede fundamentar su origen en sí misma, ni puede hacer real su consumación por medio de ella misma.

3. Ahora bien, hay una serie de estudiosos que rompen estos límites con una crítica a la filosofía como filosofía del origen [13]. Hacen suya la conjetura de una filosofía de la historia con intención práctica y comprenden el malentendido de una exposición ontológica del marxismo. Saben que Marx nunca preguntó por la esencia del hombre y de la sociedad como tal, ni tampoco nunca por cómo se constituye el sentido del ser, del ser social, por ejemplo, de esta forma: ¿por qué es el ser y lo ente y no más bien la nada? En lugar de esto, Marx se deja conducir, tan sólo y siempre de nuevo, por el aguijón de una alienación experimentada palpablemente, a esta única e inicial pregunta: ¿por qué existe la situación determinada histórica y socialmente, bajo cuya presión objetiva debo sostener, disponer y conducir yo mismo mi vida?, ¿por qué es así esto que es y no más bien de otra manera?

Sin embargo, los filósofos y sociólogos en los cuales aún está en vigor un interés semejante director del conocimiento, ya no vuelven inmediatamente el empeño del concepto, como hacía el mismo Marx, a la esfera de la reproducción de la vida social, desde Hilferding apenas ha habido economistas marxistas de rango comparable [14]. En lugar de esto, se ocupan de aquellos fenómenos derivados que Marx había adscrito a la superestructura. Ciertamente, en esto no sólo se re-

[12] A este respecto ahora G. Hillman, *Marx und Engels*, Frankfurt, 1966.

[13] Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart, 1956, en especial la introducción, pp. 12 ss.; ahora, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, 1971.

[14] Véase sin embargo *supra* mi nota bibliográfica.

fleja el hecho de que, con la agravación de la situación de guerra civil mundial, aumentan también las sanciones. A este motivo negativo corresponde positivamente el hecho de que la crítica de las ideologías gana en urgencia en la medida en que se refinan las formas de la alienación. Allí donde el sistema del capitalismo organizado, sin inmovilizar los conflictos económicos por medio de la coerción institucional de un régimen autoritario, o sin tener que desviarlos en una expansión militar, afirma una estabilidad relativa en un elevado nivel de producción y de ocupación, allí también la crítica deberá buscar la recusada o disfrazada satisfacción de necesidades más en la esfera de la «cultura», que en las así denominadas *basic needs.* En esta medida, la crítica sólo sigue a las mismas fuerzas represivas, las cuales, de los mecanismos económicos del mercado de trabajo, han pasado ya tendencialmente a los mecanismos psico-sociales del mercado del ocio, quizá el manipulado consumo de cultura confirme tan sólo de una nueva forma, ciertamente más agradable, una antigua relación de poder [15].

Entre los estudiosos mayores, aún ligados a la tradición marxista, se encuentran frecuentemente esfuerzos semejantes en la forma de una *silenciada ortodoxia:* las categorías de la marxiana teoría del valor-trabajo se descubren en la utilización crítico-cultural, sin haber sido comprobadas como tales. Incluso en el esotérico hilado de las reflexiones estéticas pende algo del eco, hace tiempo suprimido, de una crítica de la economía política. Cuanto menos llega ésta al lenguaje, tanto más puede ser imputado tácitamente su canon de una forma que no cabe palpar. Precisamente la impalpabilidad de la imputación, y cuanto más amplia tanto más, permite dudar de si aún la hay en general. Un fenómeno complementario entre los más jóvenes —que ante todo pueden familiarizarse con la tradición marxista— a partir de la distancia respecto del fascismo desmoronado es el recurso histórico al Marx original, en acentuado contraste frente a la «historia de la decadencia» del marxismo, ya implantada con Engels. Se denominan a sí mismos con agrado, en contraposición a los marxistas, marxólogos, y desarrollan con vestimenta histórico-filosófica investigaciones altamente diferenciadas sobre todo el concepto de ideología, de la dialéctica materialista y de la estrategia revolucionaria, una especie de *ortodoxia flotante* que no puede aclararse sobre el grado de obligatoriedad sistemática consigo misma, en tanto que también siguen dejados de lado penosamente los problemas de la economía política.

[15] M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung,* Amsterdam, 1947; H. M. Enzensberger, «Bewußtseinsindustrie», en *Einzelheiten,* Frankfurt, 1962.

4. A esta peculiar oscilación pendular entre una silenciada ortodoxia marxista y un historicismo marxista absolutamente locuaz, pertenece un movimiento político-científico en el que la especializada discusión económica y sociológica, con el marxismo está cómodamente detenida desde hace decenios: desde el punto de vista oficial de las ciencias positivas, se la considera como «superada». La economía y la sociología marxista apenas se han desarrollado desde la primera guerra mundial. Sólo un puñado de autores anglosajones, entre ellos Paul M. Sweezy y Paul Baran en EE.UU., Maurice Dobb y su discípulo Ronald L. Meek en Inglaterra, se ha esforzado en guardar el paso de las modernas investigaciones; también han producido trabajos que se elevan sobre el característico nivel de autodidactismo sectario propio de la profesión [16].

En la sociología, la evolución pudo transcurrir de otra manera porque no fue confrontada con la conjetura sistemática de la teoría del valor-trabajo, sino sólo con determinadas derivaciones teóricas. Bajo puntos de vista sectoriales, puedo dejar al margen determinaciones fundamentales y, separadas del sistema, hacer fructíferas para el propio aparato ciertas partes. Ya en los años veinte fue asimilada la teoría de las ideologías en la forma de una sociología del conocimiento (Mannheim). Posteriormente, han entrado en la sociología del trabajo sobre todo los análisis del famoso capítulo 13 del primer volumen del *Capital* (G. Friedmann); y también la pieza sociológica nuclear del marxismo, la teoría de las clases, ha sido incluida, formalizada como teoría de las clases sociales, por la hoy en día regulativa teoría estructural-funcional [17]. Todas estas recepciones tienen lugar bajo las presuposiciones de una división del trabajo científico-social que fueron declaradas por Schumpeter (con ocasión de sus propias y muy caprichosas recepciones de la teoría del desarrollo social global del capitalismo al socialismo): «Ahora bien, debemos hacer algo que ofende mucho a los creyentes... Lo que toman a mal máximamente es cuando se descompone la obra de Marx en trozos y se los discute ordenadamente. Dirían que esta acción como tal muestra la incapacidad del burgués para conceptuar el Todo pleno de magnificencia, cuyas partes esenciales se complementan y explican recíprocamente, de tal modo que la significación correcta ya no puede reconocerse tan pronto como cualquier parte o una página se considera por sí. De todos modos, no nos queda ninguna otra elección» [18].

Ciertamente, Schumpeter no fundamenta —y también podría haberlo hecho meramente con la alusión a la empresa científica ya

[16] Sobre la resurgida discusión económico-política cfr. mi nota bibliográfica.
[17] R. Bendix, S. M. Lipset (eds.), *Class, Status, Power*, New York, 1966.
[18] J. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Bern, 1950, pp. 17 ss.

institucionalizada— por qué no le queda otra elección que departamentalizar la teoría marxista en dos sendas disciplinas científicas y dos extracientíficas. Investiga los elementos económicos y sociológicos cada uno por sí, y los separa cuidadosamente del marco «filosófico» y de la intención de influencia pedagógico-política sobre el lector. En esta medida, se extirpan de antemano tres cosas de la consideración racional: la integración precedente de los aspectos económico y sociológicos analíticamente separados en la unidad del objeto, precisamente la sociedad como totalidad; a continuación, la aprehensión dialéctica de la sociedad que, en conflicto de tendencias aducible, extrae una situación a partir de la otra; y, finalmente, una relación de la teoría sobre la praxis que el marxismo recoge textualmente en la reflexión, porque su estructura teórico-científica corresponde a una filosofía de la historia con intención política. Con la eliminación de estos tres momentos, constitutivos para la problemática marxista, el marxismo se reduce a ciencia «pura», al igual que anteriormente se reducía a filosofía «pura». Si, de acuerdo con un uso lingüístico explicitado en el positivismo lógico, los enunciados científicos sólo pueden alcanzarse a partir de sistemas hipotéticamente deductivos, los cuales o sus derivaciones puede verificarse empíricamente o bien falsarse por medio de proposiciones básicas, entonces la teoría marxista, de acuerdo con su propia pretensión, no es subsumible en su totalidad por la ciencia. Ciertamente, desea someter sus intelecciones al control de enunciados científicos de aquel tipo; pero para conceptuar a la sociedad como totalidad históricamente devenida con el fin de elaborar una mayéutica crítica de la praxis política, requiere adicionalmente, más aún, de antemano, la racionalización de tales pasos que de lo contrario serían entregados a la pragmática del saludable entendimiento humano y a la irracionalidad de sus prejuicios. No cabe realizar la racionalización de estos pasos con el cálculo y los experimentos de la ciencia objetualizada. Con todo, la ciencia debe permanecer en vigor como instancia falsadora. Si se toman en serio de una vez por todas estas pretensiones, entonces se torna plausible de hecho aquello sobre lo que Schumpeter se reía irónicamente sin consideración alguna: que un aislamiento de las «partes constitutivas» del marxismo, según los puntos de vista de la división del trabajo científico-social, sólo retiene los *disjecta membra*, los cuales son arrancados del contexto dialéctico de sentido de una teoría de la sociedad como totalidad referida a la praxis [19].

[19] Cfr. para esto y lo siguiente mi concepción modificada en: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1970, y Erkenntnis und Interesse, Frankfurt, 1968, y la introducción a este volumen.

LA DISOLUCION POSITIVISTA DE LA PRETENDIDA UNIDAD DE TEORIA Y PRAXIS

En el concepto de sociedad como totalidad histórica, Marx aún pudo mantener junto aquello que posteriormente se hizo pedazos en los objetos específicos de las disciplinas científico-sociales particulares. La vaga esperanza de una «síntesis» *post festum* no permite recuperar lo que hoy en día debe pasar por entre las secciones de economía, sociología, politología y jurisprudencia: el contexto vital social como tal. La totalidad de los teóricos del Estado, en tiempos de Lorenz von Steins, aún la tenían muy presente, así pues, no se trata de ningún privilegio marxista.

Ciertamente, entre tanto, los científicos sociales han podido conseguir el orgulloso progreso cognoscitivo sólo sobre la base de su división del trabajo, progreso que tiene que conducirles, en algunas de sus disciplinas, al lado de las ciencias naturales. Sin embargo, este progreso exige un precio que grava a los científicos de la naturaleza mucho menos que a los de la sociedad; especialmente cuando ya no son conscientes en modo alguno de él. Querríamos hacer presente en algunos ejemplos cómo una ciencia, en nuestro caso la sociología moderna, tiene que limitar su campo de posible conocimiento tanto más, cuanto a más estrictos criterios somete en detalle su conocimiento.

1. Hoy en día la sociología considera a los hombres como portadores de roles sociales. Con la introducción operacional de esta categoría, la sociología alumbra ámbitos del comportamiento social susceptibles de análisis exacto. En la medida en que el «rol», definido como expectativa de conducta de un grupo de referencia, representa una magnitud histórica, su variación en el curso de la historia evolutiva de la humanidad debe sustraerse de la investigación sociológica. Ante esta limitación también se detienen teorías dinámicas que desean hacer justicia tanto al carácter procesual del acontecer social como a sus conflictos. En esta medida, tampoco proceden en modo alguno históricamente. Sólo en un estadio avanzado de la sociedad industrial, con aquello que Max Weber denominó la racionalización de sus relaciones, la interdependencia funcional de las instituciones ha crecido de tal modo que los sujetos, reclamados por su parte por una creciente y móvil multiplicidad de funciones sociales, pueden ser interpretados como puntos de cruce existenciales de obligaciones sociales. La multiplicación, la autonomización y el apresurado metabolismo de modelos de conducta separados dan por vez primera a los «roles» una existencia *quasi* cósica frente a las personas, que se enajenan en su interior y que, en la enajenación llegada a conciencia, desarrollan la exigencia de la interioridad, como muestra la historia de la conciencia burguesa, especialmente en el siglo XVIII. Marx estaba convencido

de poder retrotraer la cosificación de los modos de comportamiento a la expansión de las relaciones de intercambio y, en último extremo, al modo de producción capitalista. Esto puede dejarse de lado; en cualquier caso, es cierto que la fecundidad analítica de la categoría de rol no es independiente del estadio evolutivo de la sociedad en cuyas relaciones se acredita por vez primera. Pero si en la utilización sobre relaciones sociales se generaliza a categoría histórico-universal, en tal caso, el análisis de roles, con su propia condicionalidad histórica, tiene que ignorar la evolución social en tanto que evolución histórica, de tal modo como si fuera externa a los individuos, como si éstos, al igual que los siervos de la alta Edad Media, estuvieran subsumidos a unos pocos roles surgidos naturalmente, o, empero, como si, al igual que, por ejemplo, los empleados en la civilización industrial avanzada, estuvieran sometidos a roles múltiples que cambian de una forma acelerada y, en cierto sentido, separados. En esta dimensión de la evolución, por ejemplo, con la oportunidad de poder relacionarse con los roles como tales, crece tanto la libertad del ámbito de juego del movimiento en la disposición a la aceptación de roles y al cambio de roles, cuando también una nueva especie de falta de libertad, en tanto que uno se ve constreñido bajo roles dictados exteriormente; quizá incluso los roles deban ser más profundamente interiorizados, cuanto más externos se tornan.

Una sociología constreñida al análisis en términos de rol saltará por encima de esta dimensión y, en esta medida, deberá reducir la evolución histórica a la variación social de relaciones fundamentales siempre idénticas. Los roles como tales son puestos como constantes en su constelación respecto de los portadores de roles, como si el contexto vital social fuera siempre de la misma manera tan externo para la vida de los mismos hombres, como Kant lo ha presentado en la relación del carácter empírico con el inteligible [20].

2. De todos modos, la sociología no paga por el progreso cognoscitivo sólo el precio de una ceguera metodológica frente al carácter histórico de la sociedad; al mismo tiempo, con su abstinencia metodológica frente a las consecuencias prácticas de su propio quehacer, tiene que soportar una limitación que le obstruye la visión, en lugar de sobre el objeto, sobre sí misma. También cabe mostrar esto en el mismo ejemplo. Una estricta separación de la construcción científica del portador de roles respecto de la dimensión moral en aten-

[20] Sobre una revisión de la teoría convencional de roles, que esta reflexión debilita considerablemente, cfr. entretanto: L. Krappmann, *Soziologische Dimension der Identität*, Stuttgart, 1971; además, H. Popitz, *Der Begriff der sozialen Rolle*, Tübingen, 1967; H. P. Dreitzel, *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft*, Stuttgart, 1968.

ción al hombre real, tal y como se la mantiene en analogía con la distinción kantiana entre ámbito fenoménico y nouménico, también tiene que ayudar a aclarar la situación conflictiva en la que el sociólogo entra a caballo en tanto que es científico y político en una persona. Según la conocida solución de la disputa sobre los juicios de valor, el sociólogo debe mantener estrictamente separadas ambas cosas: por una parte, las respuestas a las preguntas técnicas, respuestas averiguadas empírico-teóricamente a raíz de problemas explicatívos; y, por otra, aquellas respuestas a preguntas éticas y políticas, respuestas adquiridas tradicional o filosóficamente a raíz de problemas, normativos. Ahora bien, la sociología se convierte hoy en día en grado creciente en una ciencia auxiliar para la administración. La transformación técnica de los resultados de la investigación no obra de nuevo sobre esquemas analíticos, sino sobre la misma realidad social ya esquematizada. En esta medida, aquel aislamiento es una ficción. En atención a las consecuencias político-sociales, la sociología —a pesar de cualquier extrañamiento, metodológicamente exigido, del objeto— tiene siempre que ver con los hombres reales, con el contexto viviente de la sociedad.

La retrorrelación de la teoría de los roles sobre la actividad del sociólogo muestra ante todo la problemática de fundamentos de la teoría de los roles: ¿cómo puede darse aún cabida en la misma reflexión a la mediación de la construcción del fenómeno, por una parte, y a la existencia social, por otra?, ¿cómo puede alcanzarse teóricamente la relación entre teoría y praxis, cómo puede ser considerada de antemano? Sobre la base de la libertad axiológica se ha intentado hacer justicia a este problema con el postulado de que el sociólogo debe escoger sus preguntas bajo el punto de vista de la relevancia para la libertad de los individuos: «No existe ningún peligro para la pureza del quehacer científico cuando el sociólogo prefiere aquellas teorías susceptibles de prueba que tienen en cuenta el derecho y la plenitud del individuo particular. No es en absoluto sospechoso desde un punto de vista metodológico no perder de vista en la preocupación científica con la sociedad las reflexiones sobre la posible utilización de los resultados para el provecho y el bienestar de los individuos libres»[21].

Pero, ¿cómo cabe justificar racionalmente en la situación concreta estas metas determinadas? Los intereses que guían el conocimiento, ¿no son, por encima de ello, determinantes sólo para la elección de los problemas?, ¿o juegan un papel hasta en la elección de las categorías sistemáticas que están en la raíz?, ¿no pasa a formar parte nece-

[21] R. Dahrendorf, «Homo Sociologicus», en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie,* X, 3/4, 1958; del mismo autor, «Sozialwissenschaft und Werturteil», en *Gesellschaft und Freiheit,* München, 1961, pp. 27 ss.

sariamente de la construcción sociológica del carácter empírico una precomprensión de carácter inteligible, en el sentido en el que esta distinción kantiana es afectada dialécticamente por la crítica de Hegel? En efecto, éste demuestra a aquél con justicia que tampoco puede anular por completo de su concepto de verdad funcional los momentos sustanciales (relegados por las condiciones trascendentales de la posibilidad del conocimiento), que también debe presuponer una correspondencia precedente de razón y naturaleza, de sujeto y objeto [22]. De cuya relación dialéctica suprime Marx, en efecto, la base idealista. El automovimiento del espíritu, en el que sujeto y objeto están entrelazados y se entrelazan entre sí, lo interpreta Marx como la autoproducción del hombre por medio del trabajo social. El hombre no lleva originariamente consigo, ni como espíritu ni como ser natural, la «unidad de sujeto y objeto»; esta unidad se produce prácticamente por vez primera en el intercambio activo con la naturaleza, en tanto que su proceso recíproco de configuración. Toda posible experiencia está retenida en el horizonte de esta praxis, así pues, también es constantemente, y desde sus fundamentos, experiencia interesada.

Ciertamente, la unidad de sujeto y objeto, dada en la experiencia interesada, es formalizada por medio de la separación de sujeto y objeto provocada metodológicamente por las ciencias, mas nunca es completamente suspendida. Los tipos de experiencia y el grado de su cientificidad se diferencian tan sólo por el hecho de en qué medida puede formalizarse la ligazón de intereses. Ahora bien, el interés en hacer disponibles procesos reales es, evidentemente, susceptible de formalización en alto grado: es fundamentalmente y en casi todas las situaciones históricas y sociales virulento. Además, el interés, en la medida en que de hecho conduce al dominio, en primer lugar, de la naturaleza, es sancionado retroactivamente por los resultados, así pues, es estabilizado por medio de un proceso circular. En esta medida, este interés puede ser tan autoevidente que, una vez ubicado en la conjetura cognoscitiva, «desaparece». Con todo, tiene que cuestionarse en el ámbito de las ciencias de la sociedad. Lo que acontece con la «misma» naturaleza, en tanto que se torna disponible por medio del aprovechamiento del aparato categorial de la ciencia (física), así como del aparato técnico de las ciencias aplicadas (técnica), no lo experimentamos, tampoco lo necesitamos para experimentar, puesto que no estamos interesados «prácticamente» en el «destino» de la naturaleza como tal. Mas así, empero, en el de la sociedad. Pues si en el conocer también nos situamos (ficticiamente) fuera del contexto vital social y frente a él, en tal caso, pertenecemos a él (sujeto y objeto al mismo tiempo en el acto cognoscitivo) como una parte. El interés en la dis-

[22] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 651A.

posición sobre la sociedad, en principio sólo ubicado en la conjetura cognoscitiva de las teorías científicas, interfiere con un interés simultáneo en la sociedad «en sí». Por ello, en los conceptos fundamentales del sistema teórico abre brecha una precomprensión de la totalidad social proviniente de la experiencia interesada.

Pero si las experiencias ligadas con necesidad a la situación pasan también a formar parte de la conjetura congnoscitiva estrictamente científica, en tal caso, tiene que ponerse bajo control el interés que guía el conocimiento y tiene que legitimarse como interés objetivo, a no ser que se desee interrumpir arbitrariamente el proceso de racionalización. Tanto da si, por ejemplo, la teoría de la integración (a partir de la experiencia de la inseguridad de las crisis sociales) comprende al sistema social como una estructura de orden equilibrado y duradero, o si la teoría del conflicto (a partir de las experiencias de una engañosa seguridad de la integración política coercitiva) comprende al mismo sistema como una liga de dominación conservada constantemente abierta y fluida por medio de oposiciones internas, tanto da lo uno como lo otro: *una interpretación anticipadora de la sociedad* en su totalidad siempre pasa a formar parte de la elección de las categorías fundamentales. De forma sintomática, ésta es una precomprensión sobre cómo la sociedad como totalidad es y al mismo tiempo debe ser, la experiencia interesada ni separa en la situación vivida el «ser» del «deber ser», ni tampoco descompone lo que le atañe en hechos, por un lado, y normas, por otro.

La interpretación dialéctica conceptúa al sujeto cognoscitivo a partir de los contextos de la praxis social, a partir de su posición tanto en el proceso del trabajo social como también en el proceso de ilustración de las fuerzas políticas sobre sus propias metas. Según Horkheimer esta doble reflexión caracteriza a la teoría «crítica» en oposición a la «tradicional». «La representación tradicional de la teoría está abstraída de la empresa científica tal y como ésta se consuma en el marco de la división del trabajo en un estadio dado. Esta representación corresponde a la actividad de los estudiosos, tal y como se ejecuta, junto a las restantes actividades en la sociedad, sin que se torne inmediatamente transparente la conexión entre las actividades particulares. De aquí que en esta representación no aparezca la función social real de la ciencia, no aparezca lo que la teoría significa en la existencia humana, sino meramente lo que significa en la esfera separada donde es producida bajo las condiciones históricas... Mientras que el especialista, en tanto que científico, considera a la realidad social junto con sus productos como externa, y en tanto que ciudadano defiende sus intereses en ella mediante artículos políticos, militancia en partidos y organizaciones de beneficencia y mediante participación en las elecciones, sin llegar a juntar estas dos cosas, e incluso algunas otras formas de comportamiento de su persona, de otra forma que,

a lo sumo, por medio de una interpretación psicológica, el pensamiento crítico está motivado por el intento de vencer realmente la tensión, de superar la oposición entre la consciencia de las metas, la espontaneidad, la racionalidad puesta en los individuos y las relaciones del proceso de trabajo fundamentadoras para la sociedad»[23].

Para Marx, el problema de tal autoconsciencia «materialista» de la crítica no surgía de las dificultades inmanentes de las ciencias positivas, sino en atención a las consecuencias políticas de la filosofía contemporánea, y a su falta de consecuencias. Por aquel entonces, las ciencias sociales en modo alguno habían alcanzado todavía un estadio en el que podían haber ofrecido a la teoría dialéctica el espejo de su acervo común, acervo muy bien guardado a partir del concurso de la filosofía[24]. En la problemática de la economía del siglo XVII y de comienzos del XIX se había introducido tanta sustancia filosófica, que la crítica de la economía política podía permanecer sobre su propio suelo científico para, a partir de allí, entablar proceso contra la falsa pretensión de cientificidad de la filosofía. La experiencia fenomenológica del espíritu tenía que ser conducida por la experiencia crítica del contexto vital social de su autocomprensión ideológica, la filosofía tenía que ser superada *en tanto que* filosofía. Hoy en día, por el contrario, las ciencias positivas convienen con la filosofía de aquel entonces en aquellos momentos «idealistas» en los que se diferencia en general la teoría tradicional de la crítica[25]. Esta mantiene una peculiar posición entre la filosofía y el positivismo, de tal modo que introduce una autoilustración crítica del positivismo en la misma dirección en la que Marx fue alcanzado, por así decirlo, desde el lado contrapuesto.

CRITICA Y CRISIS: ORIGEN MITOLOGICO Y ESTRUCTURA CIENTIFICA DE UNA FILOSOFIA EMPIRICA DE LA HISTORIA CON INTENCION PRACTICA

Con su posición «entre» la filosofía y la ciencia positiva sólo se ha caracterizado formalmente a la teoría marxista. Con esto todavía no se ha establecido nada sobre el peculiar tipo teórico-científico que representa. Deseamos cerciorarnos textualmente de su estructura como una filosofía de la historia proyectada explícitamente con intención

[23] M. Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie», en *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, pp. 253 y 264; ahora, en *Kritische Theorie*, Frankfurt, 1968, vol. 2.

[24] Cfr. por ejemplo, E. Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied, 1962.

[25] Cfr. mi lección inaugural, «Erkenntnis und Interesse», en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt, 1968.

política y, en esta medida, científicamente falsable, sin vacilar en utilizar la oportunidad de los nacidos posteriormente: comprender a Marx mejor de lo que él se comprendió a sí mismo.

Marx dio a su teoría el hombre de crítica. Un nombre discreto si se entiende a la crítica de la economía política como la consumación de aquella empresa que comenzó con la crítica filológica de los humanistas, prosiguió en la crítica estética de los literatos y, finalmente, se aprendió a conceptuar *como* crítica en la crítica teórica y práctica de los filósofos. Por aquel entonces, la crítica se convierte directamente en sinónimo de razón, caracteriza el buen gusto y el juicio inteligente, es el *medium* para la averiguación de lo correcto, coincidente según leyes de la naturaleza con lo justo, así como la energía que estimula e incita el razonamiento, y, por último, se vuelve también contra sí misma. «Les Philosophes»: así fueron denominados aquellos que tomaron parte en la gran empresa, y orgullosamente se llamaba Kant filósofo también en el sentido práctico-pedagógico del «profesor libre de derecho». Frente a ello, nos encontramos con una excepción digna de ser tenida en cuenta cuando Marx ya no conceptúa su crítica como filosofía, sino más bien como su superación. Según ciertas insinuaciones ya en Rousseau, pero plenamente por vez primera en el siglo XIX, la crítica reanuda su referencia a la crisis: ambas proceden, y no sólo etimológicamente, de la misma raíz[26].

1. En el uso lingüístico griego el juicio crítico estaba adjuntado a la crisis como el pleito que urge a la decisión; la misma crítica era un momento en el contexto objetivo de la crisis. En el latín la palabra se limita al uso lingüístico médico. Finalmente, el Evangelio de Juan transfiere la crisis al proceso histórico-sagrado de la separación entre los buenos y los malos. La decisión crítica sobre absolución y condenación llega con ello a la dimensión de perdición y salvación, anticipación teológica de categorías en las que, entonces, el siglo XVIII aprendió a proyectar la filosofía de la historia. Cuando en esta fecha se dio forma científica a la crítica, no solo se emancipó del ámbito de utilización en disciplinas pragmáticas como la jurisprudencia y la medicina, sino también del contexto objetivo de la crisis, todavía conservado en la historia sagrada; la crítica se convirtió en una capacidad subjetiva. Tampoco en la disciplina que se dispone a someter la evolución histórico-mundial de la humanidad a la crítica, tampoco en la filosofía de la historia, se entiende ya a la crítica en correspondencia con la crisis. El proceso civilizatorio no es considerado como un proceso autocrítico, sino en el mejor de los casos como proceso de progreso hacia la crítica.

---

[26] En lo siguiente me apoyo en las indicaciones histórico-conceptuales de R. Koselleck, *Kritik und Krisis*, ed. *cit.*, pp. 189 ss., nota 155.

El material de la historia del mundo, considerado desde la perspectiva de la sociedad burguesa *que se estaba configurando*, parece poner en el camino tan pocas resistencias para la meta de la emancipación respecto de la naturalidad de las relaciones feudales, que la crítica parecía suficiente para liquidar desde un punto de vista teórico lo que prácticamente estaba conceptuado como en liquidación desde hacía mucho tiempo: la separación entre lo nuevo y lo antiguo, entre las libertades burguesas y las ligaduras estamentales, entre el modo de producción capitalista y las relaciones feudales de producción, fue portada por aquel entonces por impulsos tan poderosos que este proceso no tuvo que conceptuarse como una crisis. No parecía requerirse una decisión crítica sobre las consecuencias inciertas, más aún, ambiguas. Condorcet y sus contemporáneos no comprendían la historia como separación de las ambivalentes fuerzas, sino como progreso lineal, y podían comprenderla de este modo. Esta consciencia sufrió el primer *schock*, registrado por Voltaire, Lessing y Goethe, por medio de un terremoto, un acontecimiento de la naturaleza. Pero sólo cuando tales acontecimientos naturales brotaron del suelo de la misma sociedad industrial, cuando los dolores del parto del capitalismo industrial hicieron olvidar el seísmo de Lisboa, así pues, con la crisis económica del siglo XIX, sólo entonces, la crisis como un contexto objetivo salió de nuevo al encuentro de la subjetivizada crítica; ahora bien, ciertamente a partir de la historia. La consciencia escatológica de la crisis se convirtió en consciencia histórica de sí misma.

La crítica se puso en marcha por medio del interes práctico en una decisión del proceso de crisis en la dirección de lo bueno. Por consiguiente, no pudo fundamentarse teóricamente a partir de sí. Más aun, porque el contexto de crisis universalizado al mundo en tanto que crisis no deja fuera de sí ningún lugar transmundano de conocimiento puro; porque, antes bien, el juez está enredado en este litigio al igual que el médico es víctima de esta misma enfermedad, por esto, la crítica se hace consciente de su peculiar complicidad con el objeto criticado por ella. En vista de la dureza del contexto objetivo que, aunque encerrado en él, refleja la crítica como totalidad y que precisamente por ello desea empujar hacia la consumación de la crisis, en vista de ello, son condenados a la falta de consecuencias todos los esfuerzos que, más allá de la crítica, no intervienen en la crisis con medios de la misma crisis, a saber: prácticamente «nemo contra Deum nisi Deus ipse». Porque la crisis que se ha tornado histórico-mundial sobrepasa toda crítica, por esto, la decisión se almacena en la praxis de tal modo que sólo con su éxito puede ser verdadera la misma crítica.

2. En determinadas tradiciones, sobre todo de la mística judaica y protestante (con Isaak Luria y Jakob Böhme como sus representantes), el peso del radicalizado problema de la teodicea instó a una ver-

sión gnósticamente inspirada de la historia sagrada, a saber: a aquella notable comprensión de teogonía y cosmogonía de acuerdo con la cual el dios inicial, absolutamente puro y caprichoso, se torna exterior a sí mismo; no en la medida en que sale hacia fuera, se exterioriza, aliena, enajena, sino más bien en tanto que emprende un exilio en sí mismo, se encapsula cogistamente, por así decirlo, emigra a la oscuridad de su propio fundamento sin fundamento, y en la autoelevación máxima se convierte en su otro, naturaleza, se entiende: naturaleza en Dios. Por medio de este entrejuntamiento en sí mismo, una autoentronización originaria, Dios se renuncia y se pierde tan lejos que, al final de su proceso de restitución doloroso-creativo, Adan puede arrojarlo del trono una seguna vez. Bajo la mítica presión a la repetición, el hombre, abandonado en la historia con la obra de su salvación, debe perseguir con sus propias fuerzas, al mismo tiempo que ésta, la salvación de la naturaleza, incluso la salvación del dios caído: un Cristo en el prometeico papel de Lucifer. En él, Dios, el cual aún es, cesa sin embargo de ser divino en sentido estricto. Dios se ha entregado por completo al riesgo de una catástrofe irreparable; sólo a este precio ha abierto el proceso del mundo como historia [27].

Dejamos de lado el origen de este sofisticado mito; lo mencionamos tan sólo porque Hegel alcanza a partir de la metáfora dialéctica de la autodegradación divina un procedimiento de cálculo metafísico con cuya ayuda puede calcular de cabo a rabo la historia del mundo como un contexto de crisis. En cada estadio de la evolución, lo malo, adverso, aniquilador, desarrolla una peculiar dureza, tenacidad y poder, y lo negativo, más aún, la misma negación, alcanza una positividad tal y como sólo el dios puede llevarla a cabo en contra-divinidad. El origen de la crisis está seriamente abierto de nuevo en cada fase sólo cuando las fuerzas que llegan a la escisión son igualmente originarias y, luchando entre sí fuerzas del mismo rango, son, por decirlo con una expresión de Schelling, «equipolentes». La autoentrega sin reserva de Dios en la historia convierte en perfecto el contexto de crisis como totalidad. Sin embargo, sigue siendo perceptible una trascendencia en el interior de la inmanencia, porque, de todos modos, el dios perdido ha sido, en efecto, en alguna ocasión Dios, así pues, con este pasado extinguido su resto sumergido en el presente histórico es también ya anticipadamente: en la crisis es de antemano a la crisis; es aquel que, en principio extraño, regresando a sí, se sale entonces al encuentro y se vuelve a reconocer. De este modo racionaliza Hegel el esquema mítico en la lógica dialéctica de la historia del mun-

[27] Sobre la conexión histórico-espiritual de dialéctica y mística cfr. E. Topitsch, «Marxismus und Gnosis», en *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, ed. *cit.*, pp. 235 ss.

do como crisis; más aún, su dúctil curso es el curso de la misma flexible dialéctica. Ahora bien, al final, el dios liberado a sí mismo en el espíritu absoluto por medio de los hombres sabe, empero, que él ya sabía de antemano todo y que *en* la historia había sido señor *sobre* ella. En esta medida, con la ciencia de la lógica, la filosofía delata el punto principal —robado al mito— del dios ateo, el cual fenece en la historia y en verdad arriesga históricamente un nacimiento por medio de la mano del hombre, nacimiento que por ello no puede ser tampoco un mero *re*-nacimiento.

Esta filosofía del mundo como crisis aún conserva en su dialéctica tanto de la sustancia contemplativa de lo mítico, que no se conceptúa a sí misma como sometida y entregada a la crisis; la filosofía se entiende más bien como su solución. El dios filosófico, que a pesar de toda apariencia no se abandona por completo a la historia, se recupera en la reflexión filosófica del espíritu absoluto, reflexión que, no estorbada por la crisis y pensándola, tampoco se necesita conceptuar, en esta medida, como crítica, reflexión que no se necesita conceptuar como el juicio en una lucha a vida o muerte, no como reiteración de la vida que se debe dejar ratificar por la misma vida. En lugar de esto, la filosofía se configura en totalidad propia, no es crítica, sino síntesis.

Precisamente Marx, ya en su *Dissertation*, reprocha esto al sistema hegeliano cuando dice de él que «la filosofía se ha clausurado en un mundo acabado, total». Enfrente de ella, como la existente contraprueba de la solución por ella pretendida, está la falta de solución del mundo escindido como otra totalidad, una relación en la que «el sistema se ha rebajado a totalidad abstracta... Entusiasmado con el impulso a realizarse, entra en tensión con Otro... De este modo, resulta la consecuencia de que el devenir-filosófico del mundo es al mismo tiempo un devenir-mundo de la filosofía, de que su realización es al mismo tiempo su pérdida» [28].

No obstante, una crítica semejante aún presupone la lógica de esta filosofía, precisamente la dialéctica de Hegel. Como es sabido, Lenin recomendaba para el estudio del *Capital* la lectura de la *Lógica*. Además la presuposición de la lógica hegeliana en el marxismo es un divulgado *topos* de la reciente crítica marxista. De hecho, Marx enlaza sistemáticamente con categorías del espíritu objetivo; acepta la idea de la eticidad como el concepto de la sociedad en tanto que totalidad, de tal forma que su propia realidad puede ser medida en ello y puede ser reconocida la relación aética de un mundo escindido. Al espíritu objetivo de la filosofía hegeliana se le indica en la sociología marxiana que él, en tanto que el falaz espejismo de la reconciliación antici-

---

[28] K. Marx, *Fruhschriften*, ed. *cit.*, p. 17.

pada, sólo puede ser alcanzado por el camino de la negación determinada, y a partir de las contradicciones existentes de la sociedad establecida; pero precisamente: en negación determinada. Sólo cuando la dialéctica ya ha sido imputada como una dialéctica de las mismas relaciones sociales, se dan éstas a conocer. ¿Por qué «puede» Marx esto?, ¿cómo puede justificar su imputación, sin una adopción oculta de las presuposiciones idealistas explícitamente rechazadas? El interés inicial en el desenlace de la crisis, por el que se deja guiar el conocimiento crítico, es primeramente sólo una forma del «espíritu subjetivo». A la urgente experiencia de un mal y al apasionado estímulo por evitarlo, lo denomina Hegel un «sentimiento práctico» de la «inadecuación del ser respecto del deber ser»[29]. En esta medida, Marx tiene que acreditar su interés práctico como un interés objetivo: el enraizamiento de su impulso crítico en las tendencias objetivas de la misma crisis. Y puesto que ésta llega a presencia en las crisis económicas, Marx intenta la acreditación por el camino de un análisis del trabajo social, precisamente aquel trabajo enajenado bajo las condiciones de la propiedad privada de los medios de producción a lo largo de la primera fase de la industrialización. En nuestro contexto es importante sobre todo el hecho de que Marx comienza el análisis sin la presuposición de la lógica hegeliana. Sólo a lo largo de su realización descubre en la relajación de trabajo asalariado y capital el peculiar dominio del trabajo muerto sobre el vivo, que tiene que dejarse descifrar materialistamente como el «núcleo racional» de la dialéctica idealista. Marx agarra esta intelección en una frase de los *Manuscritos de París* que se ha hecho famosa: lo grande de la *Fenomenología del Espíritu* es que «Hegel aprehende la autoproducción de los hombres como un proceso, la objetualización como desobjetualización, como enajenación y como superación de esta enajenación; así pues, que aprehende la esencia del trabajo y conceptúa al hombre objetualizado, hombre verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo».

Marx lleva hasta el límite el motivo —ciertamente ya desvestido de su forma mitológica en la dialéctica de Hegel, pero aún disfrazado por la autocomprensión idealista de la filosofía— de aquel Dios que se degrada a sí mismo y que se entrejunta en sí: en los múltiples esfuerzos por mantener la vida mediante sus manos la humanidad se convierte en autora de su evolución histórica, sin saberse también como su sujeto. La experiencia del trabajo alienado es la verificación materialista de la empírica dialéctica: que los hombres, en aquello que les cae en suerte, están puestos en la huella-producto de su propia historia; que en las fuerzas que se ciernen sobre sus cabezas encuentran sus propias obras y en la apropiación de los objetos sólo vuelven a

[29] Hegel, *Heidelberger Enzyklopädie*, ed. Glockner, § 391, p. 275.

tomar la objetualización de sus propias fuerzas esenciales. Pero si cabe registrar de este modo el campo del trabajo social como la base experimental de la dialéctica de la historia, entonces no tiene lugar la garantía, aún conservada en la versión idealista, de que la humanidad, en cualquier estadio de aquello que le cae en suerte, se experimente al final racionalmente también a sí misma, y supere de hecho la alienación. Queda incierto si precisamente del concepto objetivo de crisis procede no sólo una intelección crítica en la dialéctica del trabajo alienado, sino si también se desarrolla hasta la efectividad práctica. Al punto central del mito del dios ateo, que la dialéctica idealista de Hegel había echado a perder, la dialéctica materialista le restituye su derecho en la medida en que convierte en verdadero el ateísmo y reconoce que la humanidad sólo ha cifrado en la imagen de Dios la sospecha de su propio poder sobre la historia que, sin embargo, se le sustrae siempre de nuevo. El dios que en verdad se ha tornado histórico no sólo no puede ser ya un dios, sino tampoco haberlo sido nunca. La humanidad está abandonada con la obra de su salvación; y sólo en tanto que todavía no se ha liberado del estadio de la minoría de edad, tiene que representarse como salvación aquello que, en efecto, sólo ella puede producir de forma racional únicamente por el camino de su autoproducción. Sólo desde este transfondo se hace comprensible el efecto, hoy en día tan difícilmente reconstruible, de la precisamente no profunda crítica feuerbachiana a la religión, también sobre Marx y Engels [30].

3. Marx conceptúa el contexto de crisis materialistamente a partir de la dialéctica del trabajo social, cuyas categorías se habían desarrollado en la economía política contemporánea, pero que no habían sido reconocidas en su carácter absolutamente histórico. Marx investiga, por consiguiente, el sistema capitalista en la forma de una crítica de la economía política. Con este sencillo título, la «crítica» reivindica, en primer lugar, el sentido de una exploración crítica de la literatura encontrada al llegar; pero por encima de ello también reivindica el sentido de una teoría proyectada con la intención práctica de superar la crisis: la crítica de la economía política es también teoría de la crisis en sentido genuino. El análisis del trabajo alienado tiene el carácter propedéutico de una introducción a la dialéctica materialista; la auténtica crítica puede ser conducida de inmediato desde su punto de vista: demuestra a los hombres que, sin saberlo expresamente, hacen su historia, y les muestra la aparente preponderancia de las relaciones surgidas naturalmente como la obra del trabajo de

[30] A. Schmidt, Introducción a L. Feuerbach, *Anthropologischer Materialismus*, vol. I, Frankfurt, 1967, pp. 5-56.

sus propias manos. Marx comienza con la prueba del carácter de fetiche de la mercancía: «El carácter lleno de misterio de la forma mercancía consiste simplemente en el hecho de que refleja para los hombres el carácter social de su propio trabajo como el carácter objetivo de los mismos productos del trabajo, como una propiedad natural social de estas cosas, y, en esta medida, también refleja la relación social de los productores respecto al trabajo global como una relación social de objetos existente fuera de ellos. Por medio de esta *quid pro quo* los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales... Puesto que los productores entran en contacto social por medio del intercambio de los productos de su trabajo, por esto, el carácter específicamente social de sus trabajos privados aparente también sólo dentro de este intercambio. Por esto, para estos últimos, las relaciones sociales entre sus trabajos privados aparecen como aquello que son, es decir, no como relaciones sociales inmediatas, sino más bien como relaciones objetivas entre personas y relaciones sociales de las cosas» [31]. Pero no sólo a los que participan inmediatamente en los procesos de producción y distribución se les aparecen las relaciones sociales, con objetiva ironía, como aquello que son, esto es, como aquello que en verdad no son; también la ciencia que convierte estas relaciones en su objeto sucumbe ante la apariencia producida por la misma realidad: «La reflexión sobre las formas de la vida humana, así pues, también su análisis científico, toma un cambio opuesto a la evolución real. Comienza *post festum* y, en esta medida, con los resultados acabados del proceso de evolución. Las formas que estampan en los productos del trabajo el sello de la mercancía y que, por tanto, están presupuestas por la circulación de mercancías, poseen ya la fijeza de formas naturales de la vida social, antes de que los hombres busquen dar cuenta no del carácter histórico de estas formas, que, antes bien, son consideradas por ellos como inmutables, sino de su contenido» [32]. A partir de este fundamento Marx puede llevar a cabo su crítica del contexto objetivo de crisis en la forma de una crítica de la economía política.

Ciertamente, cabe generalizar la forma mercancía a todos los *posibles productos* del trabajo cuando el mismo trabajo adopta la forma mercancía, cuando el modo de producción se hace capitalista. Sólo con la figura del trabajador asalariado libre, que vende como única mercancía su fuerza de trabajo, está dada históricamente la condición bajo la cual el proceso de trabajo, en tanto que proceso de valorización se independiza frente al hombre de tal modo que la producción

---

[31] K. Marx, *Das Kapital*, Berlín, 1947 ss., vol. I, pp. 77 ss.; a este respecto ahora, H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Marx*, 1970.

[32] K. Marx, *Das Kapital*, ed. *cit.*, p. 81.

de valores de uso parece desaparecer enteramente en una especie de automovimiento del capital. La crítica de esta apariencia objetiva —en tanto que presuposición teórica de una apropiación práctica de las fuerzas esenciales alienadas capitalistamente— identifica al trabajo asalariado como fuente de la plusvalía.

La teoría de la plusvalía parte de una sencilla reflexión. Si la transformación de dinero en capital tiene que ser posible bajo las condiciones del intercambio de equivalentes, entonces el poseedor de dinero tiene que comprar mercancías a su valor, venderlas a su valor y, sin embargo, al final del proceso tiene que poder extraer más valor del que ha introducido. Por tanto, tiene que haber una mercancía específica que, como todas las restantes, se cambie por su valor, pero cuyo valor de uso esté constituido de tal modo que a partir del consumo de la mercancía se origine valor: «Para extraer valor a partir del consumo de una mercancía nuestro poseedor de dinero tendría que tener la suerte de, en el marco de la esfera de la circulación, descubrir en el mercado una mercancía cuyo mismo valor de uso poseyera la peculiaridad de ser fuente de valor, así pues, cuyo consumo real fuera objetualización del trabajo y, en esta medida, creación de valor. Y el poseedor de dinero encuentra en el mercado una específica mercancía semejante: la capacidad de trabajo o la fuerza de trabajo» [33]. El valor de la fuerza de trabajo se mide en relación al tiempo de trabajo socialmente necesario que la producción de medios requiere para su subsistencia; pero, por una parte, el capitalista emplea la fuerza de trabajo comparada más tiempo del tiempo de trabajo que sería necesario para el fin de su reproducción. Este plus-trabajo es considerado como la fuente de la plusvalía.

El análisis de esta relación no tiene, como por ejemplo da a entender la expresión «explotación», el carácter de un veredicto moral (la conducta de los capitalistas no cabe achacarla a personas particulares, sino que está determinada objetivamente por su posición en el proceso de producción). Marx es crítico ante la contraposición de trabajo asalariado y capital precisamente en atención a una disolución práctica del contexto de crisis hallado con anterioridad, más aún, está interesado en esta contraposición, porque cree haber encontrado en ella el origen de aquella dialéctica de la autodesfiguración que impide a los hombres reconocerse a sí mismos como los sujetos de su historia que, sin embargo, son.

Así pues, Marx afirma que las crisis del sistema capitalista tienen su origen necesariamente en el proceso de valorización del capital, precisamente en aquella fundamental relación que está puesta con la apropiación de la plusvalía. A esta tesis precede la otra, a saber: que el

[33] *Ibid.*, I, pp. 174 ss.

mundo en tanto que contexto de crisis está fundamentado exclusivamente desde un punto de vista económico, que está anudado a estas crisis y que es susceptible de disolución junto con ellas. La primera tesis se configura en el marco de la economía política como teoría de las crisis, la otra, en el marco del materialismo histórico como teoría de las ideologías.

LA FUNDAMENTACION ECONOMICA DEL MUNDO COMO CONTEXTO DE CRISIS

1. Las crisis en el marco del sistema capitalista desvalorizan el capital existente para, en virtud de ello, poner en marcha de nuevo aceleradamente el proceso de valorización del capital en su totalidad, el cual, ya sea inmediatamente por una caída de la cuota de beneficio, ya sea mediatamente por una atrofia de las oportunidades rentables de colocación de capitales, recae periódicamente en *stocks*. Sin embargo, éste siempre vuelve a recaer en las mismas contradicciones de las que cada nueva crisis promete curarlo; pues «la verdadera barrera de la producción capitalista es el mismo capital, la verdadera barrera es ésta: que el capital y su autovalorización aparecen como punto de partida y punto de llegada, como motivo y fin de la producción; que la producción es sólo producción para el capital y no, viceversa, los medios de producción meros medios para una configuración, que se extiende constantemente, del proceso vital para la sociedad de los productores. Las barreras entre las que puede moverse la conservación y la valorización del capital, conservación y valorización que descansa sobre el desposeimiento y la depauperación de grandes masas de los productores, estas barreras, en esta medida, entran continuamente en contradicción con los métodos de producción que el capital tiene que emplear para su fin, y que van derechos al acrecentamiento ilimitado de la producción, a la producción como fin en sí mismo, al desarrollo incondicionado de las fuerzas productivas sociales del trabajo. El medio —desarrollo incondicionado de las fuerzas productivas sociales— cae en continuo conflicto con el limitado fin, la valorización del capital existente. Si, en esta medida, el modo de producción capitalista es un medio histórico para desarrollar la fuerza productiva material y para crear el mercado mundial adecuado a ella, es también al mismo tiempo la continua contradicción entre ésta, su tarea histórica, y las relaciones sociales de producción que le corresponden» [34].

La contradicción lleva a la crisis de dos formas típicas. La prime-

[34] *Ibid.*, III, pp. 278 ss.

ra está inmediatamente en conexión con la caída de la cuota de beneficio y toma su punto de partida de una situación en la que una elevada cuota de acumulación ahueca el volumen de ocupación y hace subir el nivel de los salarios. Una limitación de las oportunidades de maximizar el beneficio en la extensión usual interrumpe el proceso de acumulación, hasta que el mecanismo del así llamado ejército de reserva vuelve a llevar a la normalidad y hace bajar los salarios al valor de la fuerza de trabajo, e incluso por debajo de su valor.

Ahora bien, a los capitalistas se les abre una salida que les permite, a pesar de la creciente cuota de acumulación, agotar la reserva de fuerzas de trabajo tan sólo en la medida en que no se ponga en peligro la cuota «natural» de plusvalía. Introducen máquinas que ahorran trabajo para, mediante la liberación tecnológicamente condicionada de fuerza de trabajo, mantener sobre el ejército activo de trabajadores la presión del equipo de reserva industrial. Por esta razón, la acumulación del capital es acompañada por una progresiva mecanización del proceso de producción. Ciertamente, esto provoca, como Marx cree demostrar con su «ley» más famosa y más discutida, la ley de la caída tendencial de la cuota de beneficio, una nueva causa para precisamente el tipo de crisis que tenía que evitar [35]. En la medida de la mecanización del proceso de producción, disminuye la tasa del capital variable en relación con el constante; con ello se eleva la composición orgánica del capital total, de tal modo que la cuota de beneficio se hunde: «Puesto que la masa del trabajo vivo empleado disminuye constantemente en proporción a la masa de trabajo objetualizado, de medios de producción consumidos productivamente, que él pone en movimiento, por esto, también la parte del trabajo vivo que no es retribuido y que se objetualiza en plusvalía debe guardar una proporción constantemente decreciente con el volumen del valor del capital total invertido. Pero esta proporción de la masa de plusvalía con el valor del capital total invertido configura la cuota de beneficio que, en esta medida, tiene que disminuir constantemente» [36]. En relación con la deducción de la ley, Marx analiza una serie de factores que obran en una dirección contraria a la cuota de beneficio y que si no detienen su caída, sí al menos la refrenan.

La controversia sobre la ley perdura desde generaciones, también en el marco del marxismo (L. v. Burtkiewicz, Natalie Moszkowska, Paul M. Sweezy). Una objeción sumamente relevante se dirige contra el hecho de que Marx concibió esta ley bajo la presuposición de una cuota constante de plusvalía y sólo posteriormente introdujo la cone-

---

[35] Cfr. a este respecto M. Gillman, *Das Gesetz des tendenziallen Falls der Profitrate*, Frankfurt, 1969.

[36] K. Marx, *Das Kapital*, III, p. 240.

xión aislada entre creciente productividad del trabajo y creciente cuota de plusvalía como una de las causas que actúan en dirección contraria. Roman Rosdolsky ha podido invalidar la objeción aludiendo a una serie de textos [37]. Marx toma constantemente en consideración la conexión funcional de la creciente productividad del trabajo con *ambos* factores, tanto con la cuota de beneficio decreciente (a consecuencia de la composición modificada del capital), como también con una cuota de plusvalía creciente (a consecuencia de un abaratamiento de los bienes salariales; en general, a consecuencia de la desvalorización retroactiva del capital variable). En vista de ello, los críticos pueden acentuar con tanto más derecho que a partir de una conexión semejante no puede derivarse ninguna prognosis histórica de una caída de la cuota de beneficio: «La ley de la caída tendencial de la cuota de beneficio no es ninguna ley histórica, sino una ley dinámica. No constata un hecho histórico, a saber: que la cuota de beneficio cae, sino que únicamente formula la dependencia de dos magnitudes entre sí, a saber: si la cuota de plusvalía permanece idéntica; entonces se hunde la cuota de beneficio; si la cuota de beneficio permanece idéntica, entonces crece la cuota de plusvalía» [38]. Ciertamente, Marx se esforzó en probar que el factor que reduce la cuota de beneficio se impone en una medida más elevada que los factores que actúan en dirección contraria; pero sus argumentos empíricos (exceptuando uno, sobre el que regresaremos más adelante) no llegan a tanto, a saber: a afirmar que una prevalencia de la caída tendencial de la cuota de beneficio sobre un crecimiento tendencial de la cuota de plusvalía pueda ya pasar a formar parte de la formulación de la misma ley [39].

La controversia sobre la ley de la caída tendencial de la cuota de beneficio es instructiva, porque introduce directamente en la problemática teórico-valorativa de la productividad del trabajo. Marx toma en consideración la introducción de máquinas que ahorran trabajo, bajo el punto de vista de un ahorro del capital variable en proporción a la tasa ampliada de capital constante. Pero en la subsunción bajo la expresión de valor del capital constante de las máquinas introducidas descuida su especificidad, que se descubre en el notable fenómeno concomitante de una cuota de plusvalía creciente. Con la mecanización de la producción no sólo se modifica en general la composición orgánica del capital, sino en la forma específica que permite al capitalista retener de una masa dada de fuerza de trabajo (transferida a máquinas o a máquinas mejores) una tasa mayor de plus-trabajo.

---

[37] R. Rosdolsky, «Zur neueren Kritik des Marxschen Gesetzes der fallenden Profitrate», en *Kylkos*, IX, 1956, 2, pp. 208 ss.

[38] De este modo, ya N. Moszkowska, *Das Marxsche System*, Berlin, 1929, p. 118.

[39] R. Rosdolsky, *op. cit.*, p. 219, notas 23, 24.

Ciertamente, la formulación de la ley permite una modificación de las magnitudes cuya proporción caracteriza a la cuota de plusvalía; pero precisamente no incluye como una relación nomológica la relación necesaria que existe entre esta forma del capital constante y la cuota de plusvalía. Habitualmente, un acrecentamiento de la productividad del trabajo está ligada con una composición del capital crecientemente orgánica; por el contrario, cada una de las correspondientes modificaciones de la expresión del valor no discurren, sin embargo, junto con un acrecentamiento de la productividad; no está escrito en la frente del capital constante si cubre el valor de las máquinas ahorradoras de trabajo u otros costes. No basta con compendiar a las máquinas ahorradoras de trabajo, sin ninguna caracterización adicional, con el título sobrante de capital constante. Joan Robinson constata: «That periods of falling profits may ocurr, when capital per man increases very rapidly relatively to the rate of advance in technical knowledge»[40]. En esta medida, la ley de la caída tendencial de la cuota de beneficio tomaría en consideración de una forma específica la introducción de máquinas ahorradoras de trabajo sólo cuando el «advance in technical knowledge» trasladado al incrementado capital también pasara a formar parte de manera explícita de la expresión de valor de este último. Ciertamente, entonces ya no podría ignorarse teórico-valorativamente por más tiempo aquel tipo de trabajo que, aunque él mismo no es productivo, se emplea para elevar el grado de productividad del trabajo.

En los *Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie* se encuentra una reflexión sumamente interesante de la que se desprende que el mismo Marx consideró en una ocasión al desarrollo científico de las fuerzas técnicas de productividad como posible fuente de valor. Marx restringe allí la presuposición teórico-valorativa relativa al trabajo de que el «*quantum* de trabajo empleado es el factor decisivo de producción de riqueza»: «*En la medida en que se desarrolla la gran* industria, la creación de la riqueza real se hace menos dependiente del tiempo de trabajo y del *quantum* de trabajo empleado (!), que del poder de los agentes que son puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, y el mismo movimiento no está a su vez en ninguna relación con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que más bien depende del estadio general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o de la utilización de esta ciencia sobre la producción»[41]. Ciertamente, Marx abandonó este pensamiento «revisio-

---

[40] J. Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, London, 1957, p. 38; cfr. ahora del mismo autor, *Kleine Schriften zu Ökonomie*, Frankfurt, 1968.

[41] K. Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin, 1953, p. 592.

nista»; no pasó a formar parte de la versión *definitiva* de la teoría del valor-trabajo [42].

Como ya indica el nombre de «grado de explotación del trabajo», Marx, cuando habla de modificaciones históricas de la cuota de plusvalía, piensa en primer lugar en aquella explotación física que, a partir de las fuerzas de trabajo existentes, y permaneciendo idéntico el tipo de trabajo, exprime una tasa creciente de plus-trabajo: piensa en la aceleración del trabajo y en la prolongación de la jornada laboral. Naturalmente, también toma en consideración otros métodos: la elevación de la productividad del trabajo mediante la racionalización de la organización del trabajo y una mecanización del proceso de producción. Pero todavía conceptúa esta apropiación de plusvalía según el tosco modelo de aquella explotación: tanto aquí como allí la cuota de plusvalía es considerada como una magnitud que debe ser puesta en la raíz del cálculo del valor como un dato histórico-natural. Así como, por ejemplo, la coerción física —bajo la cual pudo haberse acelerado algún día el *tempo* del trabajo— no expresa en la ley del valor otra cosa que una elevación, ella misma no deducible económicamente con ulterioridad, de la cuota de plusvalía, de igual modo aquel trabajo que desarrolla los métodos para la racionalización del trabajo no encuentra una expresión de valor adecuada. La expresión de valor del capital total se modifica sólo cuando los métodos empleados requieren capital —como evidentemente es el caso en la progresiva mecanización de la producción.

2. La influencia específica de los trabajos preparatorios y de desarrollo sobre el proceso de configuración del valor es reprobada por las categorías de la teoría marxiana del valor-trabajo. Esta indiferencia del instrumento teórico-valorativo frente al crecimiento de la productividad es improcedente. Razones plausibles sugieren más bien dar también entrada a un índice de este mismo crecimiento en la expresión del valor del producto, especialmente del producto económico total. Un importante indicio empírico se infiere precisamente en conexión con la ley de la caída tendencial de la cuota de beneficio. Con todo, Marx dio *un* argumento sólido para el hecho de que, en el curso de la mecanización de la producción y de la correspondiente elevación de la productividad del trabajo, tiene, en efecto, que imponerse a largo plazo la tendencia de la cuota de beneficio decreciente frente a la tendencia de una cuota de plusvalía creciente. Afirma este argumento: «El valor nunca puede ser idéntico a la totalidad de la jornada laboral; esto quiere decir que una determinada parte de la jornada

[42] Cfr. ahora R. Rosdolsky, *Zur Enstehungsgeschichte des Kapitals*, Frankfurt, 1968.

laboral tiene que ser invariablemente canjeada a cambio del trabajo objetualizado en los trabajadores. La plusvalía es sólo la proporción del trabajo vivo con el trabajo objetualizado en los trabajadores; por tanto, un miembro de la proporción tiene que permanecer siempre. Ya por el hecho de que la proporción es constante en tanto que proporción, a pesar de que sus factores cambian, está dada una proporción determinada entre incremento de la fuerza productiva e incremento del valor... cuanto más grande es el valor de la plusvalía del capital antes del incremento de la fuerza productiva, o cuanto más pequeña es la fracción de la jornada laboral que configura el equivalente del trabajador, tanto más reducido es el crecimiento del valor de la plusvalía que el capital obtiene del incremento de la fuerza productiva. Así pues, cuanto más desarrollado está ya el capital... tanto más abundantemente tiene que desarrollar la fuerza productiva para valorizarse sólo en una proporción mínima, esto es, para añadir plusvalía, puesto que su límite es siempre la proporción entre la fracción del día que expresa el trabajo necesario y la totalidad de la jornada laboral»[43]. Precisamente si aceptamos este argumento como sólido, entonces la ley a la que debe servir de apoyo no es suficiente para explicar el hecho de que en los países capitalistas avanzados la cuota media de beneficio no haya mostrado a lo largo de los últimos 80 años ninguna tendencia unívoca de modificación a largo plazo, a pesar del creciente nivel de los salarios. Obviamente, bajo los presupuestos clásicos de la teoría del valor-trabajo no cabe explicar satisfactoriamente el crecimiento fáctico del valor. En esta medida, y también a partir de razones empíricas, se recomienda la consideración de si los trabajos de racionalización no deberían ser comprendidos y valorados como trabajo productivo de segundo orden, como una fuente de configuración de valor, ciertamente no independiente, en tanto que está referida al trabajo productivo de primer orden, más sí adicional. Por una parte, estos trabajos no son productivos en el sentido de la inmediata producción de bienes; sin embargo, modifican sus presupuestos de tal forma que de ellos ya no procede sólo plusvalía, sino más valores de cambio en total. En tal caso, las condiciones de equilibrio de la ley del valor sólo valdrían para un estadio dado de las fuerzas técnicas de producción.

Marx, como se desprende de aquella reflexión apócrifa de los *Grundrissen,* incluso ha interpretado el estado de una producción ampliamente automatizada, de tal modo que la creación del valor se traslada del trabajo inmediatamente productivo a la ciencia y la tecnología: «El trabajo ya no aparece tanto como encerrado en el proceso de producción, sino que el hombre se conduce más bien como el vigi-

[43] K. Marx, *Grundrisse der...*, ed. *cit.*, pp. 243 y 246.

lante y el regulador del mismo proceso de producción... El (el trabajador) se coloca junto al proceso de producción, en lugar de ser su agente principal. En esta transformación no está en juego ni el trabajo inmediato que desempeñaba el hombre, ni el tiempo que él trabaja, sino la apropiación de su fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza (!) y el dominio de la misma... que aparece como la gran columna de la producción y de la riqueza... Tan pronto como el trabajo en la forma inmediata cesa de ser la mayor fuente de riqueza, el tiempo de trabajo deja y tiene que dejar de ser su medida»[44].

Ciertamente, lo que Marx ejemplifica aquí en un estadio avanzado del desarrollo técnico, tendría que tomarse en consideración para cualquier estadio: «La comprensión de la naturaleza y el dominio de la misma» ganan en importancia en la medida en que son un ulterior «factor de producción de riqueza», en la medida en que acrecientan técnicamente la productividad del trabajo inmediato. En tal caso, la ley del valor en su forma clásica sólo sería válida para un estadio dado de las fuerzas técnicas de producción. Para aprehender también su desarrollo e incremento mismos, sería necesaria la complementación por medio de la conexión funcional de cuota de plusvalía y cuota de beneficio con ayuda de una expresión de valor que covaríe con el grado de la productividad del trabajo[45].

Con la introducción de un factor correctivo correspondiente no sólo la cuota de plusvalía dejaría de estar dada como una magnitud natural; también el valor de la fuerza de trabajo podría conocerse y tomarse en consideración en su carácter histórico. Ciertamente, Marx se percató de que los costes de reproducción de la fuerza de trabajo dependen en cada caso de un *standard* cultural que sólo está dado «para un país determinado, en un período determinado»: «La suma de los medios de vida tiene que ser suficiente para mantener al individuo que trabaja en tanto que individuo que trabaja en su estado vital normal. Las mismas necesidades naturales, como la alimentación, vestido, calefacción, vivienda, etc., son distintas según las peculiaridades

---

[44] *Ibid.*, pp. 592 ss.

[45] Por este camino cabe también tomar en consideración la legítima objeción de algunos keynesianos de que «la utilización de Ricardo y Marx del hombre/hora en el tiempo de trabajo socialmente necesario como unidad de medida conduce a ocuparse casi exclusivamente de la división del producto social entre las diversas clases sociales» (Strachey, *Kapitalismus heute und morgen*, Düsseldorf, 1957, p. 121). Sólo con ayuda del moderno proceder estadístico cabe también una determinación del producto social según su extensión: «The problem of finding a measure of real output... es not solved by reckoning in terms of value, for the rate of exchange between value and outputs is constantly altering» (Robinson, *op. cit.*, pp. 19 ss.). El *output* real sólo podría aparecer de hecho en el cálculo de valor si se tomara en consideración un índice de productividad en la ley de valor.

climáticas y otras peculiaridades de cada país. Por otra parte, el alcance de las así llamadas necesidades básicas, así como la forma de su satisfacción, es él mismo un producto histórico y, en esta medida, depende en gran parte del estadio cultural de un país, depende, entre otras circunstancias, también esencialmente de bajo qué condiciones —y en esta medida con cuáles costumbres y exigencias vitales— se ha configurado la clase de los trabajadores libres. Así pues, a diferencia de las otras mercancías, la determinación del valor de la fuerza de trabajo contiene un elemento histórico y moral. El perímetro medio de los medios vitales necesarios está dado para un país determinado, en un período determinado»[46]. Con todo, Marx no tomó sistemáticamente en consideración el hecho de que el mismo capitalismo podía revolucionar el «elemento histórico y moral» en la determinación del valor de la fuerza de trabajo; el hecho de que en el curso de la acumulación del capital, junto con el nivel cultural total, también podían aumentar y cambiar desde la raíz el «alcance de las así llamadas necesidades básicas», las «costumbres y las exigencias vitales». Entretanto, el capital se reproduce a escala vertiginosa y arroja una hectografiada masa de bienes de uso también a la clase de los trabajadores asalariados. En esta medida, sería absurdo seguir fijando el valor de la fuerza de trabajo según las medidas, por ejemplo, del *standard* de vida de los trabajadores ingleses sobre mediados del siglo pasado; ciertamente, no sería menos absurdo medirlo según el *standard* cultural medio en los países avanzados capitalistamente, sin introducir explícitamente en la determinación del valor de la fuerza de trabajo la dimensión del «elemento histórico y moral». De nuevo esto sólo es posible cuando la elevación de la productividad como tal pasa a formar parte del cálculo del valor[47].

3. Una revisión de los fundamentos de la teoría del valor-trabajo sería de gran trascendencia no sólo para el tipo de crisis que está inmediatamente en conexión con la caída de la cuota de beneficio, sino también para la teoría de las crisis de realización. El mismo Marx ofrece las siguientes determinaciones: «Tan pronto como el *quantum* exprimible de plus-trabajo está objetualizado en mercancías, está producida la plusvalía. Pero con esta producción de plusvalía sólo finaliza el primer acto del proceso capitalista de producción; el proceso inmediato de producción. El capital ha sorbido tanto y tanto trabajo no retribuido. Con el desarrofllo del proceso que se expresa en la caí-

[46] K. Marx, *Das Kapital*, I, p. 179.

[47] Para una crítica a mis reflexiones: M. Müller, «Habermas und die Anwendbarkeit der Arbeitstheorie», en *Zeitschrift Sozialistische Politik*, abril, 1969, pp. 39-53; además, K. Hartmann, *Die Marxsche Theorie*, Berlin, 1970, pp. 382 ss. y 471 ss.

da de la cuota de beneficio, la masa de la plusvalía así producida aumenta exorbitantemente. Entonces llega el segundo acto del proceso. La masa total de mercancías, el producto total, tanto la parte que substituye al capital constante y variable, como la parte que representa la plusvalía, tiene que ser vendida. Si esto no sucede, o si sucede sólo en parte, o si sucede sólo a precios que están por debajo de los precios de producción, en tal caso, ciertamente el trabajador está explotado, pero su explotación no se realiza como tal para los capitalistas... Las condiciones de la explotación y las de su realización no son idénticas. No sólo se separan según tiempo y lugar, sino también conceptualmente. Las unas sólo están limitadas por la fuerza productiva de la sociedad, las otras por la proporcionalidad de las distintas ramas de la producción y por la fuerza de consumo de la sociedad. Pero esta última no está determinada ni por la fuerza productiva absoluta, ni por la fuerza de consumo absoluta; sino por la fuerza de consumo sobre la base de relaciones de distribución antagónicas, la cual reduce el consumo de la gran masa de la sociedad a un *minimum* sólo modificable en el marco de unas fronteras más o menos estrechas. Además, está limitada por el impulso a la acumulación, por el impulso hacia el aumento del capital y hacia la producción de plusvalía a escala ampliada. La ley para la producción capitalista, dada por las incesantes revoluciones en los mismos métodos de producción, es, pues, ésta: la desvalorización del capital existente ligada constantemente a tales incesantes revoluciones, la guerra competitiva general y la necesidad de mejorar la producción y extender su escala, y todo ello meramente como medio de subsistencia y bajo pena de muerte»[48].

Si, por el contrario, se parte de la suposición de que a partir del incremento de la productividad brota valor *per se*, entonces cabe mostrar que en el marco de un sistema capitalista expansivo la plusvalía alimentada a partir de una doble fuente puede ser suficiente, bajo determinadas circunstancias, para asegurar al mismo tiempo simultáneamente una cuota de beneficio adecuada *y* un nivel creciente de los salarios reales. Ciertamente, el sistema reproduce a partir de sí la tendencia a limitar, sobre la base de relaciones de producción antagónicas, la fuerza de consumo de la gran masa de la población; sin embargo, bajo el presupuesto de una teoría revisada del valor-trabajo, una regulación política de las relaciones de distribución no sería incompatible con las condiciones de una producción orientada a la maximalización del beneficio. La posibilidad y el resultado de una política de crisis consciente depende entonces más bien de si las fuerzas que urgen a la democratización de la sociedad consiguen perforar el contexto de la producción en su totalidad en tanto que éste «se impo-

[48] K. Marx, *Das Kapital* III, pp. 272 ss.

ne a la fuerza, como una ley ciega, a los agentes de la producción», y de si consiguen someterlo «en tanto que ley conceptuada por su entendimiento asociado y, en esta medida, dominada... a su control común»[49]. El «factor democrático» quedaría englobado en la misma crítica de la economía política.

Sobre todo, J. Strachey analiza las consecuencias económicas de la democracia, siempre desatendidas por los marxistas: «Lo que suscita y causa la subida del nivel de vida de los asalariados, cifrada en el capítulo precedente en el ejemplo británico, no es de ninguna manera algo lleno de misterio. Si otros muchos factores, como por ejemplo el crecimiento de la productividad, crearon las precondiciones necesarias, fue entonces decisivo única y exclusivamente el creciente poder del pueblo, esto es, aquel 90 por 100 de la población británica que normalmente se repartía aproximadamente la mitad de la renta nacional. Sólo ella ha impedido que las tendencias que habitan en el interior del sistema capitalista puedan traducirse en la depauperación constantemente progresiva de los trabajadores»... «Llegamos de este modo a la paradójica consecuencia de que fue precisamente la lucha de las fuerzas democráticas contra el capitalismo la que posibilitó al sistema la subsistencia. Pues no sólo hizo soportables las condiciones de vida de los trabajadores. Al mismo tiempo mantuvo abierto aquel mercado de consumo para los productos acabados, mercado que el avance autodestructivo del capitalismo había destruido cada vez más al dar lugar a una distribución de la renta nacional crecientemente desigualitaria. Así pues, la democracia tuvo extensos efectos económicos. Estableció dentro de ciertos límites (que son suficientemente extensos para ser de la mayor significación) la auténtica distribución de los bienes y los servicios para los hombres particulares y clases de personas. En esta medida, estableció también al mismo tiempo en gran parte quién debe ser rico y quién pobre y en qué medida debe ser rico o pobre»[50]. Strachey es de la opinión de que con el *instrumentarium* político-coyuntural desarrollado por Keynes pueden asimilarse las tendencias correctamente diagnosticadas por Marx y, de este modo, equilibrarse los antagonismos del sistema. Desde esta perspectiva, el conflicto de clases pierde su forma revolucionaria; una democratización progresiva de la sociedad tampoco está excluida de antemano en el marco del orden económico capitalista: una versión del socialismo democrático que, ciertamente, ha aprendido, y también ha conservado, lo suficiente de Marx como para no perder de vista, por encima del desarrollo y aseguramiento del Estado de derecho social, las tenden-

[49] *Ibid.*, III, p. 286.

[50] Strachey, *op. cit.*, pp. 152 y 154; cfr. también J. Robinson, *Kleine Schriften zur Ökonomie*, ed. *cit.*, pp. 71 ss.; del mismo autor, *Die fatale politische Ökonomie*, Frankfurt, 1969.

cias opositoras que en el proceso de valorización del capital resurgen siempre de nuevo, y con crecientes peligros, para los jóvenes y vulnerables formas de gobierno de las democracias de masas socio-estatales [51].

4. En efecto, si el desarrollo de las fuerzas productivas alcanza un estadio en el que la masa de los valores de uso producidos no sólo puede satisfacer tanto las necesidades «básicas» como las «superfluas», sino que, en el marco de un ámbito de juego ampliado de la capacidad adquisitiva, también las satisface de hecho, entonces la prosecución del proceso de acumulción sería necesaria tan sólo en atención al crecimiento de la población y al progreso técnico-científico; el proceso de acumulación podría interrumpirse totalmente y, a partir de la espiral de la reproducción ampliada, podría irse a buscar en el ciclo de la reproducción simple.

En esta situación estaría dada la posibilidad objetiva de una emancipación que brinda a los individuos la exuberancia de una vida descargada tanto del trabajo necesario como del consumo dirigido. Sin embargo, en tanto que la autovalorización del capital determina el punto de partida y el final de la producción, en tanto que no se produzca a causa de los valores de uso, sino primariamente a causa de los valores de cambio, así pues, en tanto que no se produzca para la riqueza que satisface a la sociedad, sino para una riqueza a la que ésta, por su parte, debe satisfacer, el proceso de trabajo permanecerá sometido al proceso de valorización. Bajo tales circunstancias no se podrá llegar a la decisión autoconsciente de los productores asociados de limitar la acumulación. Marx vio los límites del modo de producción capitalista en el hecho «de que la apropiación del trabajo no retribuido y la relación de este trabajo no retribuido con el trabajo objetualizado (o, expresado desde un punto de vista capitalista, que el beneficio y la relación de este beneficio con el capital empleado), así pues, una cierta altura de la cuota de plusvalía, decide sobre la extensión o limitación de la producción, en lugar de que decida la relación de la producción con las necesidades sociales, con las necesidades de los hombres desarrolladas socialmente» [52].

Una democratización de la sociedad que deseara competir con esta contradicción, en lugar de dejarse envolver en la falsa consciencia de una mala infinitud del progreso material, no evitaría al final establecer relaciones bajo las cuales las decisiones de inversión y las deci-

[51] Sobre la teoria del intervencionismo estatal en el capitalismo tardío cfr.: J. K. Galbraith, *Gesellschaft im Überfluß*, München, 1958; del mismo autor, *Die moderne Industriegesellschaft*, Munchen, 1968; M. Kidron, Rustung und wirtschaftliches Wachstum, Frankfurt, 1971; A. Shonfield, Geplanter Kapitalismus, Frankfurt, 1968.

[52] K. Marx, *Das Kapital*, III, p. 287.

siones de abandonar inversiones podrían desligarse del motivo de la maximalización del beneficio.

Ciertamente, existen puntos de apoyo para el hecho de que, a partir de razones completamente distintas, los motivos económicos de la acumulación serán absorbidos cada vez más por motivos políticos. Es cierto que las fuerzas motrices subjetivas todavía se alimentan primariamente a partir del interés en la maximalización del beneficio; en esta medida, los motivos económicos no serán sustituidos sencillamente por los políticos. Pero serán «dejados atrás» en el sentido de que tales fuerzas motrices sociales pasarán a formar parte de las fuerzas motrices subjetivas que nacen primariamente del interés en un reforzamiento de la posición nacional en la competencia de las potencias mundiales. Y, ciertamente, el proceso de acumulación puede ser transformado funcionalmente llevándolo del engranaje económico al político, en la medida en que las intervenciones estatales tienen que regular y estabilizar el circuito económico global.

Bajo estas circunstancias, la dependencia de las acciones políticas del interés económico, tal y como el marxismo la acepta, se torna problemática. También la debilidad de la teoría del imperialismo, especialmente en su utilización actual sobre la exportación de capital en los países en vías de desarrollo, está en conexión con la ceguera frente al hecho de que, a partir de la creciente automediación del capitalismo organizado mediante intervenciones y convenciones, ya no cabe construir por más tiempo al contexto económico de coerción como un sistema cerrado. Antes bien, parece que, precisamente para la conservación del sistema sobre su base —como de costumbre modificada— de la propiedad privada, tienen que crearse en los medios de producción instancias políticas que alcancen una cierta autonomía frente a los intereses económicos del poseedor de capital [53].

CRITICA DE LAS IDEOLOGIAS Y APROPIACION CRITICA DE LAS IDEAS TRANSMITIDAS

El desfigurado mundo y una humanidad que se disfraza ante sí misma manifiestan su maldición y oprobio —como en cierta ocasión lo denominó Schelling enlazando con tradiciones místicas— en el pe-

[53] En contra: F. Tomberg, *Basis und Überbau*, Neuwied, 1969; W. Müller, Ch. Neusüss, «Die Sozialstaatsillusion und der Widerspruch von Lohnarbeit und Kapital», en *Zeitschrift Sozialistische Politik*, octubre, 1970, pp. 4 ss. C. Offe desarrolla una prometedora conjetura para el análisis de las transformadas relaciones de sistema político y sistema económico, cfr. «Politische Herrschaft und Klassenstrukturen», en Kress, Senghaas (eds.), *Politikwissenschaft*, Frankfurt, 1969, pp. 155 ss.; además, J. Hirsch, *Wissenschaftlich-technischer Fortschritt und politisches System*, Frankfurt, 1970.

culiar dominio de lo externo sobre lo interno, de lo bajo sobre lo elevado, de lo colérico sobre el amor, del poder del fundamento oscuro sobre la pureza. El juicio previo del materialismo histórico, que concede prioridad a la base sobre la superestructura, también se apoya en la misma experiencia. Ciertamente, este materialismo no considera triunfantemente a la fuerza bárbara con la que las relaciones económicas disponen en cierto modo de toda relación más sublime como el signo de una estructura ontológica del mundo definitiva, por ejemplo, en el sentido de la ontología de Nicolai Hartman, de acuerdo con la cual las categorías de los estratos de ser en cada caso más bajos mantienen en dependencia las categorías de los estratos más elevados, también allí donde aquéllas son «conformadas» por éstas. Aquella fuerza es considerada más bien como el signo de un mando histórico, y por ello también a derribar en el curso de la historia, de la naturaleza sobre la sociedad, incluso en el marco de la misma sociedad que se emancipa del poder de la naturaleza. Esta relación natural producida a partir de sí misma unce el contexto vital social bajo el yugo del proceso de reproducción en su desnuda forma económica. Así como aquel dios, en el acto mítico de un egoísmo insondable, retirándose a su interioridad, abandonó su esencia, así también Marx interpreta la relación «egoísta» puesta con la propiedad privada como la «cápsula» en la que las fuerzas humanas esenciales han sido constreñidas y los mismos hombres alienados. La propiedad privada es considerada como el punto oscuro en el que se concentra el oscurecimiento del mundo, como el nudo en el que están atados y amarrados todos los hilos del contexto social de coerción. Ciertamente, las imágenes poseen valor científico sólo en la medida en que quepa desarrollar a partir de ellas conceptos científicos; pero su colorido preserva para las distinciones la abundancia de la significación. Con el concepto de ideología no sucede otra cosa: ciertamente, tanto intereses como ideas son meros momentos dialécticos de la misma totalidad; ésta, empero, en tanto que totalidad, es ligada por categorías de un proceso de reproducción que se constituye como sistema cerrado (y que, en esta medida, cabe también reconstruir) en tanto que los sujetos no reconocen en él una praxis separada de ellos como la ayuda propia.

1. Esta anticipación en la relación de política y economía tendría que acreditarse ante toda crítica ideológica del arte, de la religión y de la filosofía; las acciones políticas y las instituciones tendrían que poder ser deducidas a partir de conflictos de intereses, los cuales, por su parte, tienen su origen necesariamente en el proceso de producción capitalista. Marx intentó mostrar esto empíricamente sobre todo en el ejemplo de la «guerra civil en Francia». Ciertamente, en esto ya presupone que los movimientos en la esfera de la misma reproducción pueden ser conceptuados como una conexión sistemáti-

ca. La economía política llevada a cabo como crítica tiene que cargar con el peso de la prueba, en tanto que deriva todos los fenómenos económicos, sin recurrir de algún modo a fenómenos más allá de su esfera, a partir del proceso de valorización del capital: no puede desplazar la problemática real a los datos; aquello que la economía moderna permite alegar como guirnalda de datos, tiene que conceptuarlo económicamente.

Las condiciones sociales bajo las cuales Marx emprendió este intento eran favorables para su proyecto. Tanto las ficciones del modelo de la competencia total, como el modelo de la «sociedad civil» como una esfera —que subyace y es previa al Estado— de autonomía privada fundamentada en la disposición sobre la propiedad, encontraron a lo largo de la fase liberal del capitalismo un cierto *fundamentum in re.* El proceso pronosticado por el mismo Marx de concentración y centralización del capital (en consecuencia, con conformación oligopólica de las operaciones de cambio) obligó pronto, y en creciente medida, a los más débiles participantes en el mercado a sostener sus pretensiones en forma política, y, viceversa, instó a las instancias estatales a intervenir en el ámbito del tráfico de mercancías y del trabajo social. Pero en la misma medida cesó éste de desarrollarse según leyes económicas inmanentes. En virtud de la introducción de elementos de la superestructura en la misma base, la relación clásica de dependencia de la política respecto de la economía fue hecha saltar en pedazos. Marx no contó sistemáticamente con una desviación semejante, incluso bajo el mismo capitalismo: «No pudo conocer que en las sociedades capitalistas avanzadas surgieran otras fuerzas, en lo esencial políticas, las cuales tendrían que apoderarse de las tendencias que habitan en el interior del sistema» [54].

Sin embargo, el fundamento de la teoría de las ideologías no se torna problemático en primer lugar por esto; ya su formulación ortodoxa estaba bajo la influencia de una falsa autointerpretación de la crítica como ciencia [55]. Ante la instancia de la conciencia científica, la relación dialéctica de la idea enajenada a su interés y, en esta medida, sometida a él, se transforma con excesiva facilidad en la relación causal de una dependencia del espíritu respecto de la naturaleza, de la conciencia respecto de su ser social: de este modo resuena ya en el famoso prólogo a la «Crítica de la economía política» de 1859. Y más adelante, Marx nunca se opuso textualmente a la versión naturalista que Engels daba de la teoría de las ideologías. Con ella se pone de

[54] Strachey, *op. cit.*, p. 151; cfr. entre otras las investigaciones ya mencionadas de Galbraith, Kidron, Offe, Shonfield.

[55] Cfr. mi interpretacion de Marx, en *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968, pp. 59 ss.

relieve una conexión en Marx sólo esbozada subterráneamente. Tan pronto como el materialismo histórico ya no se engloba a sí mismo en el contexto objetivo de crisis; tan pronto como se entiende a la crítica exclusivamente como ciencia positiva y a la dialéctica objetualmente como ley del mundo, en este momento, el carácter ideológico de la conciencia tiene que adoptar una cualidad metafísica. Entonces, el espíritu es considerado por el materialismo histórico exclusivamente y por siempre, incluido el socialismo, como ideología. En el marco de esta chata comprensión la ideología correcta se distingue de la falsa tan sólo según criterios de una teoría realista del conocimiento. «La concepción del mundo» socialista es la única correcta, porque «reproduce» correctamente desde un punto de vista dialéctico la ley cósmica en la naturaleza y la historia[56].

Ciertamente, Marx comprendía lo suficiente del método dialéctico como para no malinterpretarlo groseramente de esta forma. Pero que esta mala comprensión surgiera bajo sus ojos sin encontrar réplica, y que, pertrechada con la bendición de Engels, pudiera convertirse en fundamento de la tradición «ortodoxa», es algo que hay que retrotraer a la negligencia de reflejar a la crítica como tal, a saber: no sólo justificar los elementos científicos contra la filosofía, sino también los elementos que la crítica tiene que agradecer a su origen filosófico contra las barreras positivistas de las ciencias. Así como Maimon y Fichte, en primer lugar, así como entonces los representantes del idealismo objetivo pudieron aguzar contra el idealismo subjetivo de Kant el argumento de que éste, más allá del asunto de su crítica al conocimiento, había olvidado darse cuenta de la facultad del mismo conocimiento, había olvidado darse cuenta de la facultad del mismo conocimiento trascendental; así también los nacidos más tarde pueden también emplear contra Marx el argumento análogo de que la crítica de la economía política no fue consciente de su facultad específica en tanto que crítica, a diferencia de las ciencias positivas con las que pretende ser idéntica.

2. Puesto que Ernst Bloch, en referencia a retrospectiva a las tesis de Marx sobre Feuenbach, se asegura expresamente del sentido práctico de la crítica, por esto, puede ir más allá de la crítica de las ideologías resumida en estas mismas tesis. En la cuarta tesis se dice: «Feuerbach parte del *factum* de la autoenajenación religiosa, de la duplica-

[56] Cfr. ahora el manual editado por A. Kosing, *Marxistische Philosophie*, Berlin, 1967. Sobre la relacion del marxismo originario con la forma regulada del Dia-mat cfr. G. Lichtheim, *Marxism, A Historical and Critical Studym*, London, 1961; del mismo autor, *A Short History of Socialism*, London, 1970; I. Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus, Von der Philosophie des Proletariats zur politischen Weltanschauung*, München, 1967.

ción del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su fundamento terrenal. Pero que el fundamento terrenal se destaque de sí mismo y se fije un reino autónomo en las nubes, esto es algo que sólo cabe explicar a partir del autodesgarramiento y del contradecirse-a-sí-mismo de este fundamento terrenal. Así pues, este mismo fundamento terrenal tiene que ser tanto comprendido en su contradicción, como revolucionado prácticamente»[57]. Pero si el mundo religioso forma parte de su base terrenal tan íntimamente que por su auto-desgarramiento la idea es meramente degradada a ideología, es deformada y tomada como criada, sin desvanecerse completamente en ella (ciertamente extraída a partir de la contradicción terrenal, pero superándola al mismo tiempo), entonces la falsa consciencia de un mundo falso no es otra cosa que la negación, ciertamente inconsciente para ella misma, de lo negativo de experiencias plenamente cifradas. Bloch descubre en la cáscara ideológica el núcleo utópico, incluso en la falsa consciencia descubre el momento de lo verdadero[58]. La transparencia de un mundo mejor se doblega ante los intereses encubiertos, ciertamente también en los momentos que apuntan más allá de lo existente; pero en las esperanzas que esta transparencia despierta, en los anhelos que satisface, están contenidas al mismo tiempo las energías que, instruidas acerca de sí mismas, se convierten en impulso crítico. La experiencia inicial del mal, clasificada y degradada por Hegel como un sentimiento «práctico», *junto con el interés ofensivo en su superación,* la conceptúa Bloch como el punto de partida de una fenomenología materialista del espíritu que, evidentemente, se desarrolla hacia la crítica. Puesto que refleja aquello en lo que la crítica tiene que aventajar a la ciencia para expresar a ésta con intención práctica por encima de la mera utilización técnica de sus resultados, puesto que ya no confunde por más tiempo la crítica con la ciencia, por esto, conceptúa en aquel primer impulso crítico la encadenada fuerza productiva de la esperanza que, de acuerdo con su propia historia, puede ser puesta en libertad. La esperanza despierta el sentido liberado de la angostura de la conciencia para lo objetivo posible en lo real establecido; para el excedente de las fuerzas productivas sobre las relaciones de producción institucionalizadas que, allí donde no son ciegamente acarreadas por las fuerzas productivas materiales, requieren precisamente la «fuerza productiva» del impulso crítico para poder ser superadas con voluntad y constancia de los hombres.

---

[57] Marx/Engels, *Werke*, vol. 3, p. 6.

[58] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 5.ª parte, Frankfurt, 1959; del mismo autor, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, ed. ampliada, Frankfurt, 1970.

Sorprendentemente, en su intento de conservar de la crítica de las ideologías la tradición de lo criticado, Bloch se *limita* al desciframiento de mitos y religión, de literatura y música. No suscita su interés el Estado, sino las novelas sobre el Estado; no suscita su interés las normas jurídicas sancionadas, sino las teorías sobre la justicia. Obviamente, las ideas ofrecen su excedente utópico sobre la ideología a un precio tanto más elevado, cuanto más vastamente están mediadas sus relaciones con los conflictos sociales. Las figuras del espíritu reclamadas *inmediatamente* por el interés dominante con fines legitimatorios, o simplemente *incluidas* en el *mismo* curso económico como elementos organizatorios en el ejercicio del dominio, estas figuras parecen perder con el grado de su instrumentalización la fuerza de la trascendencia. De la exaltación utópica sólo queda aquí la falsa consciencia de la absoluteidad, un desligamiento de la praxis que entrega las ideas a traición y tanto más ciegamente a los intereses, y las mantiene presas como mera ideología. En el peldaño más bajo de la escala de las ideologías, en el fetichismo de la mercancía, la enajenación del elemento teórico respecto del práctico caracteriza, por así decirlo, tan sólo la «enajenación» de la praxis respecto *de sí misma*, «el autodesgarramiento del fundamento terrenal»: la ideología se torna aquí, ella misma, práctica, mientras que su pretensión ideal se evapora casi completamente en la idea del intercambio de equivalentes.

La persecución de Bloch de la utopía no sólo se limita en general a la esfera que Hegel reserva al espíritu absoluto; también en el interior de esta esfera se detiene ante las figuras de la conciencia moderna. Especialmente los más recientes desarrollos en arte, literatura y música tienen que parecerle peculiarmente estériles, puesto que el arte experimental recoge en la obra la reflexión sobre sí mismo, y con la representación de sus propios caminos y medios formaliza, tal y como aparece, la referencia «realista» al mundo en beneficio de variaciones estilísticas que se sustraen del mundo. Bloch, como Hegel, aún queda afecto a la estética clasicista y a su concepto central de lo simbólico; la manifestación de la idea queda meramente sustituida por una mostración de la materia. Walter Benjamin ha opuesto a esto un concepto de lo alegórico que, en la virtuosa manipulación de Adorno, a pesar de haber sido alcanzado en el barroco, se acredita de una forma singular precisamente en el arte moderno. Este ya no conserva la experiencia reconciliante del instante anticipado en la bella apariencia de un mundo (ya sea que trasluzca simbólicamente o que aparezca de antemano naturalistamente) que ha vencido las contradicciones. Antes bien, recoge críticamente en su representación, despiadadamente, las grietas del mundo desgarrado, pero de tal modo que no imita en una duplicación verista su contingencia, sino que pone a la vista desnudado, en un alejamiento artificial, el mundo construido como crisis.

Adorno[59] entiende al arte moderno como una fuente legítima de conocimiento crítico, si bien su modo de conocer es distinto del científico. En esta medida, se pone a salvo para el presente *una* figura del espíritu absoluto, y no sólo contra reducciones propias de la sociología del conocimiento, de tal modo como si bajo la costra ideológicamente endurecida hubiera que dejar al descubierto un núcleo que fluye utópicamente; esta figura se retira más bien de la esfera de la ideología en general y se ubica al lado de la teoría crítica de igual condición. Este intento pone de manifiesto de forma más clara que cualquier otro intento la confusión en la que la crítica cae por la pérdida de la inocencia de su consciencia de cientificidad. Pues, ¿a qué fuente de la experiencia puede remitirse la crítica si renuncia materialistamente a la filosofía como filosofía originaria y si, por otra parte, tampoco puede disolverse en las ciencias positivas? ¿No tiene que introducirse en el contexto experiencial, históricamente variable, del mundo de vida, socialmente concreto, para legitimar la conjetura crítica como tal? Y, por otra parte, los cánones de la experiencia de este origen, ¿no afluyen precisamente en las formas desvalorizadas crítico-ideológicamente de la conciencia absoluta, en el arte, la religión y la filosofía?[60]. Arte, religión y filosofía (Marx ya reconoció esto a propósito de la misma filosofía hegeliana) son dueños, cada uno a su manera, del concepto de la eticidad como una mostración. Sólo cuando abusan de este poder en la dirección de la magia que refleja las relaciones éticas como relaciones existentes, caen en los intereses particulares del mundo desgarrado y son ideológicos; pero en tanto que, como por ejemplo sucede en el arte moderno, hagan visible lo existente en el espejo de las relaciones éticas como el desgarrado mundo, conservan la intención sobre lo general concreto y son críticas. Una revalorización del espíritu desvalorizado crítico-ideológicamente parece ser posible, más aún, ser ya real, de tal modo que el legado del espíritu absoluto (en sus contenidos utópicos) pueda ser retomado y pueda ser continuado como crítica (para la demostración de lo irreconciliado en su irreconciabilidad).

Marx nunca habría reconocido que la crítica necesitara propedéuticamente de esta, digamos, fuente colateral literaria del conocimiento. Ciertamente, ya no tenía confianza en una lógica de la historia que, al caer la noche, tenía que introducir su epílogo en dos volúmenes de *Lógica;* pero sí tenía confianza en una lógica de la historia que consumara prácticamente de este modo y, en esta medida, también cupiera superar, tal y como anticipa la teoría de la revolución a partir de la

---

[59] Cfr. ahora la publicación póstuma de Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt, 1970.

[60] Cfr. mi investigación sobre Adorno, «Vorgeschichte der Subjektivität und verwilderte Selbstbehauptung», en *Philosophisch-politische Profile*, ed., *cit.*, pp. 184-199.

anatomía dialéctica de la sociedad burguesa. Marx nunca se planteó explícitamente la pregunta crítico-cognoscitiva por las condiciones de posibilidad de una filosofía de la historia con intención política[61].

PRESUPOSICIONES DE UNA FILOSOFIA DE LA HISTORIA MATERIALISTA

La filosofía de la historia comienza en cierto modo a comienzos del siglo XVIII con la famosa exposición de Vico del *topos* «verum et factum convertuntur»: «Según nuestro primer indubitable principio, es *absolutamente cierto* que el mundo histórico ha sido hecho por los hombres... Y por ello cabe encontrar su esencia en las modificaciones de nuestro espíritu... pues no puede darse mayor certeza en ningún otro lado que allí donde aquel que crea las cosas también las cuenta. De este modo, esta ciencia (la filosofía de la historia) procede exactamente igual que la geometría, que crea ella misma el mundo de las *magnitudes*, a la par que construye y considera correspondientemente sus fundamentos; pero con tanta más realidad cuanto que las leyes de los asuntos humanos tienen más realidad que los puntos, líneas, superficies y figuras. Y esto también tendrá que conferirte a ti, oh lector, una satisfacción divina, pues en dios conocer y hacer es la misma cosa»[62]. La alusión de la última frase, que compara tan lisonjeramente la razón histórica con el intelecto divino, toca ya en la problemática que acompaña desde el comienzo a la pretensión cognoscitiva de la filosofía de la historia: el *intellectus originarius* produce el mundo en tanto que lo piensa; pero, en todo caso, Vico puede dar al hombre esperanzas de conocer su historia después de que la ha hecho, tiene que poderla pensar como su producto. Tiene que poder aprehender su espíritu como producto de la historia y, en él, a la historia como su propio producto. La razón histórica que, en efecto, también consigue esto, permanece separada por un hiato del intelecto divino. Mientras que para éste es suficiente la representación del mundo natural para crearlo, el hombre se crea su mundo histórico para también podérselo representar después, quizá, como aquello que es. La filosofía de la historia no puede remitirse con el mismo derecho que la geometría al parentesco con el *intellectus originarius*.

1. No es una casualidad que la pregunta teórico-cognoscitiva se plantee aquí en forma teológica. Pues en la teología de la historia de

---

[61] Cfr. A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, ed. *cit.*, pp. 69 ss.

[62] G. B. Vico, *Die Neue Wissenschaft*, ed. *cit.*, p. 139.

los Padres de la Iglesia estaba pensado con anticipación aquello que la filosofía de la historia eleva a tema de una consideración intencionadamente científica. Aquella ya había concebido la unidad del mundo y de su historia como historia del mundo; construye comienzo y final como origen y meta, y la extensión entre ambos como acontecimiento de mal y bienaventuranza. Con la unidad de la historia del mundo y con la sujeción al destino de su conexión, la historia estaba proyectada a la vez como totalidad y proceso de crisis. Bajo el punto de vista de la escatología, esto es, la salvación del pecado originario, la historia conserva el doble fondo de historia del mundo e historia sagrada; pues el teísmo salvaguarda precariamente la distinción entre el sujeto de la historia y los sujetos actuantes históricamente, entre el señor de la historia y los meramente sometidos a la historia. En esta construcción sólo hay un único filósofo de la historia; a él se le pueden aplicar, realmente, las definiciones de Vico: Dios mismo. Pero la *Scientia Nuova* quería convertir a todos en legítimos participantes de la providencia. La filosofía de la historia exige tan sólo la fuente natural de la razón histórica.

Vico todavía hace oídos sordos a las concepciones del progreso que habían de dominar el siglo. Como fundamenta la pretensión cognoscitiva de la nueva ciencia con el hecho de que aquello que los hombres han hecho también pueden conocerlo, más aún: conocerlo mejor que todas las cosas, por esto, la filosofía de la historia tiene que estar desprovista *de aquí en adelante de la hipótesis* de Dios como el sujeto de la historia; pero en su lugar retiene al género humano. Este es reconocido como el autor de la historia y, sin embargo, le faltan las cualidades que lo convertirían en su sujeto: omnipotencia y providencia; los hombres hacen su historia y, sin embargo, no la hacen con conciencia. La historia permanece ambivalente: acto libre y suceso, acción y acontecer. De ahí que Vico no elimine completamente la providencia divina de la teoría de la historia; ahora bien, la ley de la providencia le parece tan «natural», y actuante de una «forma tan sencilla», que coincide con las leyes empíricas del desarrollo histórico. La providencia desaparece en la naturaleza de la cosa, de tal modo que a partir de su propio desarrollo se pone de manifiesto el plan divino, cognoscible por los meros ojos de la razón natural. Por así decirlo, Vico extiende la providencia como una red bajo el trapecio de la historia, red que recoge a los pueblos siempre de nuevo en tanto que éstos, sujetos de la historia en sí, todavía no dirigen la historia con voluntad y consciencia. La humanidad, después de toda embestida frustrada, la cual, si hubiera tenido éxito, satisfaceria la historia en el *mondo civile* cristiano, está bajo la presión a la repetición: a partir de la degenerada barbarie de la reflexión es devuelta a la provechosa barbarie de la primitividad. La periodicidad de *Corso* y *Ricorso* aclara el valor de la oculta providencia. Sólo ella puede garantizar que el

desmoronamiento de la civilización en su nivel más elevado no se agote en mera regresión; sólo ella abre el horizonte en el que sobre la base de la catástrofe aún es visible la catarsis, en el que aún es visible lo salvífico en la desolación.

La oportunidad cognoscitiva de una interpretación dialéctica semejante se pierde tan pronto como la razón histórica renuncia a la función sustitutoria de una providencia naturalizada. Entonces, el desarrollo de comienzo a final sólo cabe conceptuarlo unívocamente como el progreso de origen a meta. Además, exige la prueba de que en la sucesión de los fenómenos quepa distinguir de una manera continua un desarrollo hacia lo esencialmente mejor. Toda recaída empíricamente registrada en la evolución de la civilización, puesto que ahora aquel proceso sólo puede estar por sí mismo y nada sería en tanto que una recaída efectiva, tiene que hacer dudar a la razón del progreso de la humanidad. A este respecto surge un problema ulterior.

La filosofía de la historia que Vico sigue siendo retrospectiva. El espíritu conoce la historia después de haberla hecho; y, a pesar de su carácter inconcluso, puede conceptuarla en su totalidad y nomológicamente en la medida en que sus procesos se repiten cíclicamente. La ruptura definitiva del curso circular de *Corso* y *Ricorso*, la consumación del tiempo, ya no cae, tomada en un sentido estricto, bajo las leyes de la ciencia nueva[63]. Este dispositivo de seguridad crítico-cognoscitivo de la retrospectiva histórico-filosófica tampoco tiene lugar si el esquema cíclico es sustituido por el lineal. La filosofía de la historia tiene la precaria tarea de construir, según las leyes del progreso, estados futuros en los que los estados pasados no se reproducen meramente; la filosofía de la historia se torna prospectiva y requiere una fundamentación crítico-cognoscitiva de sus prognosis. Ninguno de los dos problemas fue realmente resuelto en el siglo XVIII. Turgot y Condorcet recurren, por detrás de Vico, a la tradición cartesiana con la concepción de que sólo se requeriría un Newton de la historia para aprehender la ley de su progreso como ley natural. Pero ante las distinciones críticas de la filosofía kantiana, todo intento de subsumir las leyes de la historia bajo leyes generales de la naturaleza descubre inmediatamente la discrepancia de sus presuposiciones. La razón que aquéllos adoptaban como naturaleza de la evolución del género humano es ahora puntualmente distinguida de *la* razón que la misma humanidad que ha alcanzado la mayoría de edad tiene que realizar históricamente.

---

[63] En esta medida, tiene razón Löwith con su observación de que Vico deja de estar acuerdo consigo mismo cuando hacia el final de su obra toma en consideración la posibilidad de una consumación de la historia. Cfr. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, Stuttgart, 1953, p. 124.

Kant, conservando la concepción del progreso lineal, regresa a la problemática de Vico y enfrenta su máxima cognoscitiva del «verum et factum convertuntur» con las necesidades de una filosofía de la historia prospectiva. La predecibilidad de los desarrollos históricos sólo es posible «si el adivino realiza los mismos acontecimientos que él anuncia de antemano». Tan pronto como los sujetos históricos en tanto que individuos mayores de edad son ya, según su idea, sujetos de la historia, queda prescrito como meta para su obrar ético el estado de paz perpetua ordenado cosmopolitamente y es también predecible sólo en relación con la efectiva satisfacción del deber; pero tan pronto como la facultad de juzgar reflexionante construye el progreso de la historia hacia su meta como conexión necesaria de los fenómenos, tiene que suponer una intención de la naturaleza, o providencia, de tal forma como si hubiera un sujeto de la historia que realiza finalistamente aquella meta. La teleología divina, si bien meramente supuesta de una forma hipotética, rebaja de nuevo a la humanidad a género natural sometido a las leyes de la causalidad. Por así decirlo, los sujetos históricos son hechos saltar en aspecto nouménico y aspecto fenoménico; son los autores de su historia y, sin embargo, todavía no se han constituido como su sujeto: género natural, determinado causalmente, e individuos moralmente libres a la vez. Ahora bien, si la humanidad solventa la unidad de esta contradicción en el curso de su misma historia, entonces la contradicción que ha penetrado en la conjetura cognoscitiva de la filosofía de la historia tiene que ser conceptuada como perteneciente a la historia, más aún, como su auténtico impulso. De esta forma, Kant (en persecución de su pregunta por la posible armonía de la política con la moral) se plantea aún el problema en el interior de la propia filosofía de la historia, sin que haya podido solucionarlo en su marco[64].

Esto queda reservado a Hegel. Puesto que los hombres son siempre ya aquellos que a partir de la historia va a su encuentro desde el exterior como algo extraño, por esto, la apropiación de lo previamente enajenado se repite a cada nivel. El concepto traspasa el objeto y despierta a nueva vida lo fenecido en la objetualización precedente. Puesto que la humanidad es el sujeto de la historia y, sin embargo, no lo es en tanto que un sujeto tal, por esto, la filosofía de la historia, desde Vico hasta Kant, por una parte, creía poder fundamentar su pretensión cognoscitiva en la capacidad de la historia de ser hecha, y, por otra parte, no renunciar completamente a la providencia, aunque sólo fuera con fines heurísticos. La historia sólo es capaz de esto desde que Hegel descubrió en, precisamente, aquella contradicción la fuer-

[64] Cfr. mi investigación sobre la relación de política y moral, en *Das Problem der Ordnung*, ed. Kuhn y Wiedmann, Meisenheim, 1962, pp. 94 ss.

za impulsora de una humanidad que se arranca de las manos sus representaciones y que, de este modo, se produce a sí misma; desde que Hegel vio en aquella contradicción la dialéctica de la historia que se *mueve a sí misma*.

Sin duda, con esto queda puesto sobre el tapete uno *de los* dos problemas que se planteaban de nuevo con la renuncia al esquema circular de Vico. Hegel elude el otro, la fundamentación crítico-cognoscitiva de la prognosis. Ciertamente, Hegel incluye dialécticamente a la filosofía de la historia en la misma historia, pero de tal forma que ésta, por su parte, se resume como una historia del espíritu en la autoconsciencia absoluta de la filosofía. Bien es cierto que la perspectiva de la filosofía de la historia implica su propio esfuerzo como aquel esfuerzo que, finalmente, libera a la humanidad del hechizo de sus desfiguraciones histórico-mundiales; sin embargo, a este elevado nivel sigue siendo retrospectiva, como la filosofía de la historia de Vico.

La filosofía de la historia sacrifica este punto de vista absoluto, desde el que la historia se refleja filosóficamente como totalidad, con la transformación de su dialéctica en una dialéctica materialista. Como vimos, Marx descubre en el dominio del trabajo muerto sobre el trabajo vivo la auténtica razón de la impotencia del sujeto histórico ante *el* sujeto de la historia, que son en efecto el mismo, sin serlo ya como tal. En esta medida, el trabajo conceptuado como enajenado —y no el trabajo del concepto— mueve la historia. No es la conciencia que se vuelve a encontrar la que «traspasa» las relaciones objetualizadas, sino la misma apropiación activa. Esta praxis está mediada por actos teóricos, pero la teoría como tal, también la última, que descubre dialécticamente desde un punto de vista filosófico-histórico la ley del movimiento de la historia, sigue siendo el penúltimo paso antes de la praxis, praxis teóricamente sólo introducida y conducida. También la filosofía de la historia marxista, y ella por vez primera con derecho, implica su propio esfuerzo; referida retrospectiva y prospectivamente al mismo tiempo a la praxis social bajo sí (producción) y la praxis revolucionaria ante sí, transforma la contemplación en crítica.

Marx reconcilia en su crítica al Vico superado por Hegel con Kant. Como éste, Marx pone en la raíz de la máxima cognoscitiva viqueana una filosofía de la historia prospectiva. Sólo cabrá pronosticar teóricamente el sentido de la aún inconclusa historia, así lo creen ambos, cuando la humanidad como género haga su historia con voluntad y consciencia; en tanto que esto no suceda, tendrá que ser fundamentado en la razón práctica. Mientras que en Kant la razón práctica sólo provee de ideas regulativas para la acción ética, de tal modo que el sentido de la historia sólo puede ser concebido como idea, sin ser obligatorio para la teoría de la historia, Marx construye precisamente es-

la obligatoriedad con la tesis de que cabe conocer teóricamente el sentido de la historia en la medida en que los hombres se disponen a hacerla verdad prácticamente[65]. Marx explica el querer-hacer como presuposición del querer-conocer, porque él aprendió de Hegel a conceptuar aquel «sentido» como la emancipación respecto de la contradicción de la humanidad consigo misma, contradicción que llega hasta la conjetura cognoscitiva de la filosofía de la historia. El «sentido» de la historia en su totalidad se descubre teóricamente en la medida en que la humanidad se dispone prácticamente a hacer también con voluntad y conciencia su historia, historia que ya hace desde siempre. En ello, la misma crítica tiene que conceptuarse como momento de la situación cuya superación prepara. Pues al final, la filosofía de la historia, con esta autoimplicación materialista en la historia, encuentra posteriormente la legitimación de su presuposición, de acuerdo con la cual substituye la contradicción de su conjetura cognoscitiva en tanto que contradicción impulsora de la misma historia.

2. Como es sabido, Marx no sólo dirigió su crítica al proletariado; derivó más bien la justificación teórico-cognoscitiva de su punto de vista a partir de la historia de la evolución del proletariado. Porque el trabajo alienado, el dominio del trabajo muerto sobre el vivo, se desarrolla en la depauperizada existencia de esta clase en la dirección de la imperiosa necesidad de su propia superación —«la expresión práctica de la necesidad»—, por esto, argumento Marx, con la posición objetiva del proletariado en el proceso de producción se alcanza al mismo tiempo un punto de vista más allá de este proceso, desde el cual puede aprehenderse críticamente el sistema en su totalidad y puede probarse su caducidad. En qué medida este argumento era apropiado para fundamentar la versión materialista de una filosofía de la historia con intención práctica y su transformación en crítica a partir de la teoría en el proceso de la misma historia, conceptuado él mismo materialistamente, esto, podemos dejarlo aquí tranquilamente de lado. Pero no es suficiente para extrapolarlo desde la situación de la lucha de clases de la época a la estructura de la historia en su totalidad. La recepción del marco teológico en el que la historia del mundo en general se presenta por vez primera como una historia con comienzo y final, de tal modo que Marx puede conceptuarla sin demora como una historia de la lucha de clases, con una palabra: la anticipación que pasa a formar parte de la problemática filosófico-histórica como tal y que universaliza las actuales manifestaciones de crisis en la dirección de la totalidad de un contexto de crisis histórico-mundial, esto, no encuentra *en ello* ninguna fundamentación.

[65] M. Horkheimer trata en este sentido el problema de la predicción en las ciencias sociales, en *Zeitschrift für Sozialforschung*, II, 1933, pp. 407 ss.

El marco teológico del acontercer sagrado sólo puede hacerse funcional para una consideración filosófica de la historia del mundo, en la medida en que se ha formado una conciencia de la unidad del mundo, de la humanidad y de su evolución —sólo así sería representable un sujeto empírico de la historia. En esta medida, la filosofía de la historia presupone aquella conciencia unitaria global que surge en el siglo XVIII. Los grandes descubrimientos de la época colonial, las misiones en China y, finalmente, la emancipación que se iniciaba en los territorios norteamericanos obligaron a una autorrelativización de la civilización europea: ésta aprendió a considerarse tanto desde el exterior (la filosofía de la historia de Voltaire comienza con China), cuanto también a partir del origen de la prehistoria (en contraste con los «salvajes», que ocupaban de diversas maneras a los ánimos). Al mismo tiempo, se experimentó en el contexto de una continuidad histórica y en el marco de una unidad glòbal creciente, que parecía estar más garantizada por el tráfico social de los hombres entre sí, que por los históricamente azarosos hechos sagrados de la manifestación cristiana.

La unidad del mundo es la primera presuposición de la filosofía de la historia, la capacidad de la historia de ser hecha es la otra. Los hombres sólo pueden cerciorarse racionalmente de su historia en la medida en que ésta es su propia obra. Con la imposición del modo de producción capitalista fueron disueltos en relaciones de intercambio ámbitos cada vez más amplios del tráfico social; con el desarrollo de las fuerzas productivas materiales, direcciones cada vez más numerosas de la vida social perdieron su poder natural. El revolucionamiento de las relaciones de producción feudales y el establecimiento de la sociedad burguesa como una esfera de autonomía privada coincide además con una racionalización, como siempre también particular, de ámbitos ulteriores. En la misma medida en que la historia se torna de hecho susceptible de ser hecha, crece también la autoconsciencia de la ilustración: aprender a dominar racionalmente la historia.

Estos dos motivos subjetivos de la problemática filosófico-histórica están tan ligados con las tendencias objetivas del desarrollo histórico, *que su origen puede* ser localizado en el campo de una sociedad burguesa que se desarrolla a lo largo de siglos y que, finalmente, llega también a consciencia de sí misma entre la revolución inglesa del siglo XVII y la francesa del *XVIII*.

Dos conclusiones finales se ofrecen. Por una parte, las tendencias mencionadas se han reforzado. Sobre la base de la sociedad industrializada y de su tráfico técnicamente mediado, la interdependencia de los acontecimientos políticos y la integración de las relaciones sociales han progresado en una medida hace dos siglos apenas imaginable y tan lejos, que en el marco del contexto de comunicación las historias particulares se han amalgamado por primera vez en historia

de *un* mundo. De igual modo, la humanidad nunca estuvo antes confrontada tan fatalmente con el irónico hecho de la capacidad de ser hecha de una historia que se sigue sustrayendo a su dominio, como es el caso desde que fueron desarrollados medios de poderosa autoafirmación, cuyo grado de efectividad hace problemática su aplicación para la obtención de determinados fines políticos. Así pues, las presuposiciones inmanentes de la filosofía de la historia no son hoy en día improcedentes, sino que en la actualidad se han tornado verdaderas por vez primera[66]. Por ello todas las contraideologías que pretenden haber superado la problemática histórico-filosófica como tal incurren en la sospecha de escapismo.

Por otra parte, y esta es la segunda conclusión final, la representación-marco de la historia como totalidad, recibida filosóficamente de la teología, se torna cuestionable.

Si los hilos desatados del desarrollo histórico-mundial serán anudados en un estadio comparativamente más tardío en la red del contexto histórico-mundial, esto, no puede ser allegado posteriormente a la historia como un todo; el hecho de que la misma unidad global se haya tornado por vez primera histórica contradice una forma de consideración que supone la totalidad desde el principio de la historia. Si además las relaciones sociales sólo se tornan accesibles a la planificación racional de los hombres en un estadio comparativamente posterior de su desarrollo histórico, entonces, la capacidad de ser hecha tampoco puede afirmarse de la historia en su totalidad; el hecho de que la misma capacidad de racionalización se haya tornado por vez primera histórica, contradice una forma de consideración que supone un sujeto desde el principio de la historia.

Precisamente la filosofía materialista de la historia tendría que conceptuar sus presuposiciones estrictamente a partir del contexto epocal del que procede históricamente. Tendría que aceptar críticamente en su autoconsciencia que las categorías de la unidad del mundo y de la capacidad de ser hecha de la historia sólo han sido hechas verdaderas por la misma historia en una determinada fase.

Así como la prolongación de los conflictos actuales hasta el inicio de la historia detenta meramente un carácter heurístico, así también la anticipación de su final sigue siendo hipotética. La filosofía de la historia finge los sujetos históricos como el posible sujeto de la historia en la forma de como si las tendencias evolutivas objetivamente ambiguas fuesen asidas efectivamente con voluntad y consciencia por los que actúan políticamente y fuesen decididas para su bienestar. Desde la atalaya de esta ficción se descubre la situación en sus ambivalencias sensibles para la intervención práctica, de modo que, entonces,

[66] En contra, H. Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg, 1959.

una humanidad educada puede también alzarse a aquello que previamente sólo había fingido[67].

NOTA BIBLIOGRAFICA COMPLEMENTARIA (1971)

Cuando en el año 1968 volví a sacar a la luz en el apéndice a la primera edición de *Teoría y Praxis* mi informe bibliográfico publica por vez primera en 1957 (ver más abajo «Apéndice»), la discusión sobre el marxismo en modo alguno se había modificado en sus rasgos esenciales desde la primera publicación. Por aquel entonces pude seguir describiendo las tendencias observadas en el año 1957 sin que por ello fuera afectada la estructura argumentativa. Hoy en día, por el contrario, la escena se ha modificado completamente. Los éxitos de los movimientos nacionales de liberación en los países del tercer mundo, el nuevo estratégico papel de China en la lucha internacional de clases, el movimiento estudiantil en los países capitalistas avanzados, por una parte, los agudizados conflictos sociales y económicos en USA y la función estabilizadora en el marco internacional, de carácter cada vez más marcadamente conservador, de la URSS, por otra, configuran el contexto político para un cambio de posición también frente a la teoría marxista. Mientras que antiguamente pude exponer el informe bibliográfico como una contraposición con los elementos filosóficos e histórico-espirituales de quitar filo a Marx considerándolo anticuado y pasado de moda, hoy en día prevalece en la literatura competente el interés sistemático por Marx y por la teoría marxista de la sociedad. En esta medida, el informe del «Apéndice» ha sido sobrepasado. A continuación menciono algunos títulos que son importantes para la discusión alemana de los últimos años.

Sobre la discusión «filosófica»

La discusión filosófica de los años cincuenta, que se desencadenó en la República Federal con motivo de los escritos marxianos de juventud, ha sido proseguida por la comisión para el estudio del marxismo de la comunidad de estudios Evangélica; cfr. los *Marxismusstudien*, vols. IV-VI, Tübingen, 1962, 1968, 1969, editados por Iring Fetscher. G. Rohrmoser, *Emanzipation und Freiheit*, München, 1970, en especial el cap. 8, pp. 248 ss. Cfr. también la documentación al cuidado de Fetscher, *Der Marxismus,*

---

[67] Yo mismo, en los escritos aquí reunidos, pero también en trabajos posteriores, he hecho a menudo un uso acrítico de la idea de un género humano que se constituye como sujeto de la historia mundial. Sólo en conexión con los trabajos preparatorios para una *teoría comunicativa de la sociedad se me ha clarificado el alcance de una producción* hipostasiada de subjetividades de alto nivel. Cfr. J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971, pp. 172-181, y la Introducción a este volumen.

Seine Geschichte in Dokumenten, vols. I-III, München, 1962, 1964, 1965. Entretanto, estos esfuerzos han encontrado compañía del lado católico: E. Kellner (ed.), *Gespräche der Paulusgesellschaft, Christentum und Marxismus - heute*, Wien, 1966; además, I. Fetscher (ed.), *Marxistische und christliche Weltverstandnis, Freiburg*, 1966.

La discusión teológica en sentido estricto ha recibido estímulos del lado marxista, en especial de E. Bloch (véase su *Atheismus in Christentum*, Frankfurt, 1969) y por parte de la Teoría Crítica y los ha reelaborado productivamente: J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Munchen, 1969; W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Gottingen, 1967; H. G. Geyer, H. N. Janowski, A. Schmidt, *Theologie und Soziologie*, Stuttgart, 1970; T. Rendtorff, H. E. Todt, *Theologie der Revolution*, Frankfurt, 1968; H. Peuckert (ed.), *Diskussion zur «Politischen Theologie»*, Mainz, 1969; D. Solle, *Atheistisch an Gott glauben*, Olten y Freiburg, 1968. Sobre la crítica marxiana a la religion cfr. Ch. Wackenheim, *La Faillite de la Religion d'après Karl Marx*, Paris, 1963; W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, Munchen, 1969.

Sobre los *Escritos de juventud* cfr. la fundamentada investigación de G. Hillmann, *Marx und Hegel, Interpretation der ersten Schriften von Karl Marx im Hinblick auf sein Verhaltnis zu Hegel (1835-41)*, Frankfurt, 1966; ademas, H. Rohr, *Pseudoreligiöse Motive in den Fruhschriften von Karl Marx*, Tubingen, 1962; E. Fromm, *Das Menschenbild bei Marx*, Frankfurt, 1969. Sobre la discusión de los escritos de juventud en Polonia, discusión introducida con posterioridad, cfr. B. Baczko, *Weltanschauung, Metaphysik, Entfremdung*, Frankfurt, 1969, en especial pp. 106 ss.; A. Schaff, *Marxismus und das menschliche Individuum*, Frankfurt, 1965. En Hungría cfr. G. Markús, «Uber die erkenntnistheotischen Ansichten des jungen Marx», en A. Schmidt (ed.), *Beitrage zur marxistischen Erkenntnistheorie*, 1965, pp. 7-17; en rechazo del debate sobre el humanismo de la colección de publicaciones oficialista; W. Eichhorn (ed.), *Das Menschenbild der marxistisch-leninistischen Philosophie*, Berlin, 1969.

Sobre la *filosofía de la historia* marxista véase H. Fleischer, *Marxismus und Geschichte*, Frankfurt, 1969; además, A. Schaff, *Geschichte und Wahrheit*, Frankfurt, 1970; P. Bollhagen, *Soziologie und Geschichte*, Berlin, 1966 y del mismo autor, *Interesse und Gesellschaft*, Berlin, 1967; A. Schmidt, «Uber die Geschichte und Geschichtsschreibung in der materialistischen Dialektik», en *Folgen einer Theorie*, Frankfurt, 1967, pp. 103-129. Sobre la relación de *teoría y praxis* cfr. el excelente informe bibliográfico de M. Theunissen, «Die Verwirklichung der Vernunft», suplemento 6 de la *Philosophische Rundschau*, Tubingen, 1970; ademas, D. Benner, *Theorie und Praxis, Systemtheoretische Betrachtungen zu Hegel und Marx*, Wien, 1966; o, por ultimo, la tesis doctoral de D. Böhler, suscitada por K. O. Apel, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik, Prolegomenon zu einer reflektierten Theorie-Praxis-Vermittlung*, Frankfurt, 1971; además, los ensayos de G. Lichtheim, *From Marx to Hegel*, London, 1971.

La contribución más ambiciosa, omniabarcadora en sus metas y en cierto modo definitiva a la discusión filosofica marxista académica de los ultimos años la ofrece K. Hartmann, *Die Marxsche Theorie, Eine philosophische Untersuchung zu den hauptschriften*, Berlin, 1970.

Sobre fenomenología y estructuralismo marxista

En mi informe bibliográfico de 1957 llamé la atención sobre el *marxismo fenomenológico* del primer Herbert Marcuse (del primer «marxista heideggeriano»). Por aquel entonces aconteció el peculiar renacimiento que esta conjetura, entretando olvidada y por el mismo Marcuse largamente abandonada (cfr. A. Schmidt, *Existential-Ontologie und historischer Matrialismus bei Herbert Marcuse)*, tenía bien pronto que experimentar, y no limitarse a anhelar, en: J. Habermas (ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt, 1968, pp. 17 ss.; una discusión minuciosa de la evolución de Herbert Marcuse de la fenomenología a la teoría crítica se encuentra en: J. Arnasson, *Anthropologie Aspekte der Kritischen Theorie*, Neuwied, 1971. Si no me equivoco, este movimiento

se remonta al impulso del mismo Sartre. Sartre desarrolló en la segunda mitad de los años cincuenta su antropología existencialista en la dirección de una filosofía de la praxis desarrollada en 1960 en la *Critique de la raison dialectique* (a este respecto: D. Rave, *Phänomenologische Ontologie und Dialektische Anthropologie, Zur Philosophie von J. P. Sartre,* tesis doctoral, Frankfurt, 1968, en especial pp. 158 ss.). En Francia este giro tuvo influencia incluso sobre el primer ideólogo de aquel entonces del PCF, R. Garaudy *(Gott ist tot,* Frankfurt, 1965; *Die Aktualität des Marxschen Denkens,* Frankfurt, 1969). A este contexto también pertenece la famosa disputa entre Sartre, Hyppolite, Garaudy y Vigier sobre existencialismo y marxismo; cfr. también los trabajos de H. Lefebvre, *Probleme des Marxismus heute,* Frankfurt, 1965. Entre tanto, la ligazón del marxismo con la fenomenología del último Husserl y, en especial, de Heidegger ha cobrado gran importancia sobre todo para el desarrollo filosófico en algunos países del socialismo burocrático. Tal ligazón está al servicio de la fundamentación de una *antropología y una ética marxista.* La investigación más significativa de este círculo de esta filosofía de la praxis es: Karek Kosik, *Die Dialektik des Konkreten,* Frankfurt, 1967. Kosik jugó un papel para la intelectualidad checoslovaca en la reacción política de la primavera de Praga, que cabe comparar con el de Kolakowski. La filosofía de la praxis ha desarrollado un amplio efecto en Yugoslavia; este efecto se articula en torno a la revista publicada en Zagreb desde 1965 (también con una edición internacional) *Praxis* y en los cursos de verano anuales impartidos en Korkula. A este respecto: P. Vranitzki, «Der augenblickliche Stand der ideologischen Diskussion en Jugoslawien», en *Marxismusstudien,* vol. 5, Tubingen, 1968; del mismo autor, *Mensch und Geschichte,* Frankfurt, 1969; del mismo autor, *Wider den autoritären Marxismus,* Frankfurt, 1969, y S. Stojanovic, *Kritik und Zukunft des Sozialismus,* München, 1970. Para Hungría cfr. A. Heller, *Alltag und Geschichte,* Neuwied, 1970. Ciertamente, en el círculo de Lukács, junto a las influencias fenomenológicas, también cabe detectar influencias estructuralistas; un volumen colectivo pone al corriente de esto: G. Lukács, Agnes Heller, et alt., *Individuum und Praxis, Positionen der Budapester Schule des Marxismus,* Frankfurt, 1972.

En los años sesenta se desarrolló en Francia un *estructuralismo orientado marxistamente,* representado sobre todo por Althusser: L. Althusser, *Lire le Capital I y II,* París, 1965; del mismo autor, *Pour Marx,* París, 1965. Además, son importantes los trabajos teóricos de M. Foucault, *Les mots et les choses,* París, 1966; del mismo autor, *L'archeologie du savoir,* París, 1969. El discípulo de Lacan L. Sebag adopta una peculiar posición entre marxismo y estructuralismo: *Marxismus und Strukturalismus,* Frankfurt, 1967. Sobre la crítica marxista al estructuralismo véase: «Strukturalismus und der Tod des Menschen», en *Marxismus in unserer Zeit,* «Marxistische Blatter», 1968, pp. 64-78 (contiene una contraposición con Foucault); además, A. Schmidt, «Der strukturalische Angriff auf die Geschichte», en A. Schmidt (ed.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie,* Frankfurt, 1969, pp. 194-266; W. Lepenies, «Lévi-Strauss und die strukturalistische Marxlektüre», en W. Lepenies, H. H. Ritter, *Orte des wilden Denkens,* Frankfurt, 1970, pp. 160-224, y U. Jaeggi, *Ordnung und Chaos, Strukturalismus als Methode und Mode,* Frankfurt, 1968, en especial pp. 149 ss.

Sobre la Teoría Crítica

En la República Federal se abre camino por primera vez una investigación orientada marxistamente. Una investigación marxista capaz de competir ha surgido hasta el momento sólo ocasionalmente o en ámbitos de repliegue blindados, sustraídos de la comunicación habitual y, en esta medida, dogmatizados. Hay indicadores de que esta situación se modificará en el futuro en campos tales como la metodología de las ciencias sociales, la economía política y la psicología social; en la historia social y económica, un antiguo dominio de la investigación marxista, cabe perseguir los nuevos impulsos más claramente en el ámbito anglosajón que en la República Federal. A la así lla-

mada «Teoría Crítica» le cabe en suerte una función estimuladora, o por lo menos catalizadora, con respecto a este giro en la República Federal.

T. W. Adorno expuso con su *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966, su obra principal. Previamente había aparecido el intento de Herbert Marcuse de un análisis sistemático del capitalismo tardío: *One Dimensional Man*, London, 1964; cfr. también la colección de artículos: H. Marcuse, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt, 1969; M. Horkheimer ha vuelto a hacer accesibles sus trabajos de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, en *Kritische Theorie*, 2 vols., Frankfurt, 1968. A este contexto pertenecen mis dos trabajos: J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968; *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt, 1968. De la *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* (Europäische Verlagsanstalt Frankfurt) cabe destacar, junto a trabajos de Haag y Schweppenhauser, las investigaciones teórico-cognoscitivas de A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt, 1962, y el escrito en homenaje a T. W. Adorno, *Zeugnisse*, Frankfurt, 1963. Además, es importante la crítica de O. Negt al Dia-mat: *Marxismus als Legitimations-wissenschaft. Zur Genese der stalinistische Philosophie*, «Introducción» a A. Deborin y N. Bucharin, *Kontroversen uber dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Frankfurt, 1969, pp. 7-50; además H. J. Krahl, «Bemerkungen zum Verhaltnis von Kapital und Hegelscher Wesenslogik», en O. Negt, *Aktualitat und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt, 1970, pp. 137-150. Sobre la influencia de la teoría crítica sobre las discusiones metodológicas y sociológicas en la República Federal cfr. T. W. Adorno et alt., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, 1969, y *Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages, Spatkapitalismus oder Industriegesellschaft*, Stuttgart, 1969. Sobre el papel filosófico de la Escuela de Frankfurt cfr. F. W. Schmidt, «Hegel in der Kritischen Theorie der "Frankfurter Schule"», en Oskar Negt, *Aktualitat und Folgen...*, ed. *cit.*, pp. 17-57.

Sobre la crítica filosóficamente motivada a estas concepciones cfr.: M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte, Zur Kritil der kritischen Theorie*, Berlin, 1969; R. Bubner, «Was ist kritische Theorie»?, en *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971; G. Rohrmoser, *Das Elend der Kritischen Theorie, T. W. Adorno, H. Marcuse, J. Habermas*, Freiburg, 1970; D. Bohler, «Das Problem des "emanzipatorischen Interesses" und seiner gesellschaftlichen Wahrnemung», en *Man and World*, vol. 3, mayo de 1970. Sobre la crítica motivada políticamente cfr. J. Habermas (ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt, 1968; P. Breines, *Critical Interruptions, New Left Perspectives on Herbert Marcuse*, New York, 1970; T. Schroyer, «Marx and Habermas», en *Continuum*, primavera-verano 1970 (Chicago), pp. 65-76; H. D. Bahr, *Kritik der «Politischen Technologie»*, Frankfurt, 1970, y sobre la crítica oficialista del partido: J. H. Heiseler, R. Steigerwald, J. Schleifstein (eds.), *Die «Frankfurter Schule» im Lichte des Marxismus*, Frankfurt, 1970.

Sobre teoría del conocimiento marxista

También la teoría del conocimiento marxista convencional se ve obligada hoy en día a la contraposición con la teoría de la ciencia analítica: a este respecto cfr. R. Garaudy, *Die materialistische Erkenntnistheorie*, Berlin, 1960; A. Schaff, *Zu einigen Fragen der marxistischen Theorie der Wahrheit*, Berlin, 1963; del mismo autor, *Sprache und Erkenntnis*, Wien, 1964; del mismo autor, *Einfuhrung in die Semantik*, Berlin, 1966, G. Klaus, *Semiotik und Erkenntnistheorie*, Berlin, 1963; del mismo autor, *Spezielle Erkenntnistheorie* Berlin, 1966. Desde un punto de vista no ortodoxo: M. Markovic, «Praxis als Grundkategorie der Erkenntnis», en *Dialektik der Praxis*, Frankfurt, 1968, pp. 17-41; A. Schmidt (ed.), *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1969; C. Luporini, «Problèmes philosophiques et éphistémoloqiques», en *Marx and contemporary scientific thought*, den Haag, 1969, pp. 168-178. Para la reconstrucción de la teoría del conocimiento implicada en la misma teoría marxiana de la sociedad

cfr. sobre todo, además de los trabajos ya mencionados de A. Schmidt, A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Syntesis*, Frankfurt, 1970, y mi interpretación de Marx, en *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968, pp. 36-87.

Al contexto de la así denominada disputa sobre el *positivismo* pertenecen: T. W. Adorno, *Aufsatze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie*, Frankfurt, 1970; J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialen*, Frankfurt, 1970; A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt, 1969; H. Schnädelbach, *Erfahrung, Begründung und Reflexion. Vesuch über den Positivismus*, Frankfurt, 1971; P. Lorenzen, «Szientismus versus Dialektik», en R. Bubner et alt. (ed.), *Hermeneutik und Dialektik*, Tubingen, 1970, pp. 57-72; además B. Schäfers (ed.), *Thesen zur Kritik der Soziologie*, Frankfurt, 1969.

Sobre la crítica marxista al *funcionalismo* científico social cfr. C. W. Mills, *Kritik der soziologischen Denkweise*, Neuwied, 1964; D. Lockwood, «Soziale Integration und Systemintegration», en W. Zapf (ed.), *Theorien des sozialen Wandels*, Koln, 1969, pp. 124-140; J. E. Bergmann, *Die Theorie des sozialen Systems von T. Parsons*, Frankfurt, 1967; J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung*, Frankfurt, 1971; véase también las reflexiones críticas sobre la convergencia de funcionalismo y marxismo en: A. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, 1970, en especial pp. 362 ss.

La controversia entre una crítica de las ideologías deudora de Marx y Freud y la *hermenéutica* de las ciencias del espíritu es aún digna de mención; a este respecto sobre todo: K. O. Apel, «Die Entfaltung der "sprachanalytischen" Philosophie und das Problem der "Geisteswissenschaften"», en *Philosophisches Jahrbuch* 72, Munchen, 1965, pp. 329 ss.; del mismo autor, «Reflexion und materielle Praxis», en *Hegel-Studien*, Suplemento 1, 1964, pp. 151 ss.; G. Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, vol. II, 2.ª ed., Goteborg, 1970; J. Hellesnes, «Education and the Concept of Critique», en *Continuum*, primavera-verano 1970 (Chicago), pp. 40-51; las contribuciones más importantes (de K. O. Apel, C. v. Bormann, R. Bubner, H. G. Gadamer y J. Habermas) están reunidas en *Hermeneutik und Ideologierkritik*, Frankfurt, 1971. Próximamente: H. J. Sandkubler, *Praxis und Geschichtsbewußtsein. Fragen einer dialektischen und historisch materialistischen Hermeneutik*, Frankfurt, 1972.

Sobre economía política

Ciertamente, es evidentemente que los teoremas marxianos han pasado a formar parte de las ciencias sociales presentes, en especial de las conjeturas sobre la teoría del desarrollo social (como el volumen al cuidado de la UNESCO: *Marx and Contemporary Scientific Thought*, den Haag, 1969, sección II y III atestigua contundentemente). Por el contrario, no es trivial el renacimiento de la preocupación por las preguntas sistemáticas de la economía política, que desde los días de Hilferding apenas si había encontrado un interes científico serio. Un indicio a este respecto es la atención sobre los escritos económicos de Marx: R. Rosdolski, *Zur Enstehungsgeschichte der Marxchen «Kapitals»*, Frankfurt, 1969; E. Mandel, *Enstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehre von Karl Marx 1843-1863*, Frankfurt, 1968; además, las investigaciones metodológicas sobre el Capital: J. Zeleny, *Die Wissenschaftslogik und das «Kapital»*, Frankfurt, 1968 y H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalsbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt, 1970. Véase también las publicaciones con motivo del centenario de la aparición del primer volumen del *Capital:* W. Euchner und A. Schmidt (ed.), *Kritik der Politischen Ökonomie, 100 Jahre «Kapital»*, Frankfurt, 1968; *Folgen einer Theorie. Essays über «Das Kapital» von Karl Marx*, Frankfurt, 1967 (sobre todo las contribuciones de W. Hofmann, Th. Mohl, E. Mandel y J. Robinson), y G. Mende, E. Lange (ed.), *Die aktuelle philosophische Bedeutung des «Kapital»*, Berlin, 1968.

A la renovación de la teoría económica marxista han contribuido en primera línea:

P. M. Sweezy, *Theorie der kapitalistischen Entwicklung*, Frankfurt, 1969; del mismo autor, *Die Zukunft des Kapitalismus und andere Aufsätze zur Politischen Ökonomie*, Frankfurt, 1970; P. A. Baran, *Die Politische Ökonomie der wirtschaftlichen Entwichlung*, Neuwied, 1966; del mismo autor, *Unterdrückung und Fortschritt*, Frankfurt, 1966; P. A. Baran, P. M. Sweezy, *Monopolkapital*, Frankfurt, 1967; cfr. a este respecto el volumen de discusión: F. Hermanin (ed.), *Monopolkapital*, Frankfurt, 1969; M. Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, London, 1963; del mismo autor, *Organisierter Kapitalismus*, Frankfurt, 1966; del mismo autor, *Ökonomisches Wachstum und Planung*, Frankfurt, 1968; y el escrito en homenaje a Dobb: C. H. Feinstein (ed.), *Socialism, Capitalism and Economic Growth*, Cambridge, 1967; finalmente, E. Mandel, *Theorie des Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1972. Además, hay que mencionar: J. M. Gillman, *Das Gesetz vom tendenziellen Fall der Profitrate*, Frankfurt, 1969; del mismo autor, *Prosperität in der Krise*, Frankfurt, 1969; P. Matick, *Marx und Keynes*, Frankfurt, 1971; E. Altvater, *Gesellschaftliche Produktion und ökonomische Rationalität*, Frankfurt, 1968; H. Hemberger, L. Maier, H. Petrak, O. Reinhold, K. H. Schwank (Institut für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der SED), *Der staatsmonopolistische Kapitalismus in Westdeutschland*, Berlin, 1966.

Sobre la relación de economía marxista y economía burguesa, véase D. Horowitz (ed.), *Marx und Modern Economics*, New York, 1968; O. Lange, *Politische Ökonomie* I y II, Frankfurt, 1968; J. Robinson, *Kleine Schriften zur Ökonomie*, Frankfurt, 1968; del mismo autor, *Die fatale Politische Ökonomie*, Frankfurt, 1968; A. Lowe, *Politische Ökonomie*, Frankfurt, 1968. Recientes análisis del capitalismo tardío: J. K. Galbraith, *Industriegesellschaft*, München, 1967; R. L. Heilbronner, *The Limits of American Capitalism*, New York, 1966; A. Shonfield, *Geplanter Kapitalismus*, Frankfurt, 1968; E. Varga, *Die Krise des Kapitalismus und ihre polischen Folgen*, Frankfurt, 1969; M. Kidron, *Rüstung und wirtschaftliches Wachstum. Ein Essay über den westlichen Kapitalismus nach 1945*, Frankfurt, 1971. Interesantes análisis sectoriales: C. Offe, «Politische Herrschaft und Kalssenstrukturen», en G. Kress, D. Senghaas (eds.), *Politikwissenschaft*, Frankfurt, 1969; del mismo autor, «Das politische Dilemma der Technokratie», en C. Koch, D. Senghaas (eds.), *Texte zur Technokratiediskussion*, Frankfurt, 1970, pp. 156 ss.; J. Huffschmid, *Die Politik des Kapitals. Konzentration und Wirtschaftpolitik in der Bundesrepublik*, Frankfurt, 1969; J. Hirsch, «Zur politischen Ökonomie des politischen System», en G. Kress, D. Senghaas (eds.), *Politikwissenschaft*, ed. *cit.*, pp. 190 ss.; del mismo autor, *Wissenschaftlich-technischer Fortschritt und politisches System*, Frankfurt, 1970; próximamente: U. Rödel, *Forschungsprioritäten und technologische Entwicklung*, Frankfurt, 1972; E. Altvater, F. Huisken (eds.), *Materialien zur Polistischen Ökonomie des Ausbildungswesens*, Erlagen, 1971; D. Hirsch, St. Leibfried, *Materialien zur Wissenschafts-und Bildungspolitik*, Frankfurt, 1971; G. Fischer (ed.), *The Revivel of American Socialism*, New York, 1971.

Sobre psicología social

En los últimos años se ha redescubierto la conexión de marxismo y psicoanálisis, negada por la ortodoxia. Esto no sólo ha llevado a la reimpresión de las obras más importantes de Wilhelm Reich (Kiepenheuer & Witsch, Köln); también la controversia que tuvo lugar en la segunda mitad de los años veinte entre Bernfeld y Reich, Jurinetz, Stoljarov y Sapir, ha sido entre tanto documentada y elucidada excelentemente por J. Sandkühler (ed.), *Psychoanalyse und Marxismus*, Frankfurt, 1970; cfr. también R. Osborn, *Marxismus und Psychoanalyse*, München, 1970. Sobre la ligazón de motivos marxianos y freudianos en E. Fromm cfr. E. Fromm, *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt, 1970, y en la Teoría Crítica: M. Horkheimer (ed.), *Studien über Autorität und Familie*, Paris, 1935; T. W. Adorno, «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie», en *Sociologica*, Frankfurt, 1955, pp. 11-45; H. Marcuse, *Eros und Zivilisation*, bajo el título *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt, 1965. Sobre Marcuse: H. Berndt und R. Reiche, «Die geschichtliche Dimension des Reali-

tätsprinzips», en J. Habermas (ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse,* Frankfurt, 1968, pp. 104 ss.; véase también, R. Reiche, *Sexualität und Klassenkampf. Zur Abwehr repressiver Entsublimierung,* Frankfurt, 1968; a este respecto, W. F. Haug, «Sexuelle Verschwörung des Spätkapitalismus», en *Neue Kritik* 51/52, febrero 1969, pp. 87-108. Sobre el complejo global, H. Dahmer, «Psychoanalyse und historischer Materialismus», en *Psyconanalyse als Sozialwissenschaft,* Frankfurt, 1971, pp. 60-92.

Una discusión sistemática fructífera surge *a)* en el nivel de la metodología: cfr. a este respecto P. Ricoer, *Die Interpretation, Ein Versuch über Freud,* Frankfurt, 1969; J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse,* Frankfurt, 1968, pp. 262 ss.; A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion,* Frankfurt, 1979; del mismo autor, «Symbol, Interaktion und Praxis», en *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft,* Frankfurt, 1971, pp. 9-59; K. Horn, «Kulturistische Tendenzen der modernen psychoanalytischen Orthodoxie», en *ibid.*, pp. 93-151, y *b)* en el nivel de una teoría de los procesos de formación, que introduce los supuestos básicos de la metapsicología, de la psicología lingüística y de la psicología evolutiva cognitivista en una teoría de la socialización centrada en torno al concepto de la teoría de los roles de Yo-identidad (L. Krappmann, *Soziologische Dimension der Identität,* Stuttgart, 1971). U. Oevermann ofrece conjeturas a este respecto, *Sprache und soziale Herkunft*, Frankfurt, 1972. En este marco se han desarrollado discusiones sobre la estructura de sistemas familiares patológicos, sobre problemas de conductas desviadas y proceso de aprendizaje compensatorios, sobre modelos educativos alternativos, etc.

CAPITULO 7

TAREAS CRITICAS Y CONSERVADORAS DE LA SOCIOLOGIA

Los científicos sociales pueden responder a preguntas que aparentan ser prácticas con recomendaciones técnicas que alcanzan a partir de un análisis metodológicamente estricto de las relaciones «si-entonces». Ciertamente, el carácter crítico o conservador de una sociología todavía no se mide en la aprovechabilidad organizatoria de tales recomendaciones. Este depende más bien de si los instrumentos de la investigación son puestos *per se* al servicio de las instituciones y autoridades en cada caso existentes, o de si también son empleados con la finalidad de actuar en la dirección de su modificación o liquidación. Carl-Brickmann ha deseado caracterizar en este sentido a la sociología como ciencia de oposición; veremos que ha sido, parejamente, una ciencia de estabilización. Por lo pronto, quede planteada la cuestión de si este uso lingüístico históricamente correcto tiene todavía *hoy en día* pleno sentido. En cualquier caso, aquél que exige a la sociología tareas críticas o conservadoras de esta especie, choca con enérgicas contradicciones.

En tanto que ciencia de la experiencia que en su construcción lógica y en los modos de proceder metodológicos se detiene en las reglas de los sistemas empírico-teóricos (o que por lo menos pretende detenerse) la sociología permanece neutral frente a las posibles consecuencias políticas de sus resultados llevados a la práctica. Ciertamente —así reza un contraargumento— la sociología puede convertir posteriormente la relevancia política de sus repercusiones sobre la praxis en un objeto de la investigación; pero no puede reclamar de antemano estos efectos como su tarea propia. A no ser que la sociología hiciera estallar el modelo de ciencia positivista al cual está obligada hoy en día (con algunas excepciones, ciertamente no insignificantes). Pero *en el interior* de esta autocomprensión científico-teórica resta de todos modos al sociólogo el ámbito de juego de su doble papel como científico y como ciudadano; puede elegir las tareas que desea cultivar sociológicamente según puntos de vista de relevancia política, pero semejante decisión previa del ciudadano no puede tener ninguna influencia sobre el mismo trabajo científico[1].

[1] En este sentido se expresa, por ejemplo, R. Dahrendorf, «Sozialwissenschaft und Werturteil», ed. *cit.*, pp. 27 ss.

Las conocidas distinciones de Max Weber subyacen a esta autocomprensión de la sociología. Sin embargo, no desearía enlazar con *esta* discusión, que tendría que limpiar las ciencias sociales de motivos propios de la política social[2]. En primer lugar, la pregunta por las *tareas* críticas y conservadoras de la sociología sólo está legitimada a partir del curso de su propia historia[3]. En esta medida, nos cercioraremos en primer lugar histórico-científicamente de cómo la sociología ha conceptuado su relación política con el orden establecido.

I

La sociología, junto con la economía, se separó en la segunda mitad del siglo XVIII del *corpus* de la filosofía práctica. La tradición de la teoría clásica de la política ya había aceptado por aquel entonces, en los escoceses, la forma utilitaristamente modernizada de la filosofía moral. Ésta, por su parte, había sido desarrollada en confrontación con la filosofía social de Hobbes: la escuela de los pensadores escoceses buscaba conceptuar «históricamente» el orden natural de la sociedad burguesa, que en el derecho natural racional todavía había sido construido jurídicamente con ayuda del instrumento contractual. Hume planteó la cuestión desde un punto de vista filosófico-moral: ¿cómo sería posible una política científica si las leyes y disposiciones del dominio no ejercieran una influencia uniformadora sobre la sociedad?, ¿cómo sería posible una fundamentación científica de la moral, si caracteres determinados no determinaran sentimientos correspondientes, y si éstos no determinaran a su vez las acciones en una relación constante?[4]. Los tres grandes escoceses de la segunda mitad del siglo, Adam Smith, Adam Ferguson y John Millar, ya ofrecieron una respuesta *sociológica* a estas cuestiones: las leyes y disposiciones burguesas del dominio, al igual que la conducta de los hombres, sus sentimientos y necesidades, son dependientes del *state of society;* y esta constitución de la sociedad en su totalidad se determina según el nivel de desarrollo alcanzado en la historia natural de la sociedad. John Millar formuló el principio que permitió a estos primeros «sociólogos» conceptuar la *natural history of civil society* como una conexión sujeta a leyes: el género humano está dispuesto por naturaleza a mejorar sus condiciones de vida; y la homogeneidad de sus necesidades, al igual que la igualdad de facultades para satisfacer estas necesidades, habría conducido en todas partes a una notable uni-

[2] Cfr. W. Hofmann, *Gesellschaftslehre als Ordnungsmacht*, Berlín, 1961.
[3] Cfr. F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, vols. I-IV, Reinbeck, 1968 y 1969.
[4] D. Hume, *Works*, Boston, 1854, vol. IV, p. 102.

formidad en los estadios de la evolución social[5]. Este concepto evolucionista de sociedad obliga al sociólogo a escribir la historia natural del género humano como una *histoire raisonnée*. Así pues, la sociología plantea originariamente la exigencia de una *history theoretical* o *philosophical* que conceptúa en su legalidad interna los fenómenos aferrados por el historiador, para que los pedagogos y los políticos aprovechen aquellas tradiciones que se transforman y se enriquecen al mismo tiempo, y puedan conducirlas en la dirección deseada.

Ciertamente, la transformación de las tradiciones se consuma la mayoría de las veces de una manera natural en la forma de una adaptación inconsciente de los hombres a situaciones cambiantes. Pero puesto que Millar cree *conocer* tal transformación nomológicamente como un progreso en la civilización de la humanidad, puesto que cree conocerla a partir de la conexión con los métodos del trabajo social y con los órdenes de la propiedad privada, con el sistema de la estratificación social y del dominio político, por esto, la evolución también parece abrirse para la intervención modificadora, para el refrenamiento o la aceleración conscientes. Millar también juzga bajo este punto de vista la política inglesa de su siglo: la política *Tory* se apoya sobre la autoridad de las instituciones existentes y sobre el interés de las clases privilegiadas; se aferra firmemente al *status quo*, mientras que la política *Whig* se orienta según los puntos de vista de la utilidad social. La sociología toma partido en este conflicto entre *authority* y *utility*, pero sólo el partido que prescribe la historia natural, por ella descubierta y conceptuada, de la misma sociedad: «Si investigamos históricamente la extensión de los principios *Tory* y *Whig*, es evidente que con los progresos de la industria y del comercio *aquél* desaparece paulatinamente y *éste* conquista terreno en la misma proporción... Desde aquella época (la Gran Revolución) hay un progreso constante de la opinión pública. La filosofía... ha impulsado sus investigaciones sobre el ámbito político... Los misterios del dominio han sido cada vez más desvelados; y las circunstancias que contribuían a la perfección del orden social han sido puestas al descubierto. El gobierno... aparece como el auténtico servidor del pueblo, llamado a hacerse cargo de la gran máquina política y a mantenerla en movimiento... La costumbre de examinar las medidas públicas desde su utilidad social se ha tornado universal; domina los círculos literarios y la mayor parte de la clase media y también gana terreno en las clases más bajas»[6]. Millar concluye con la siguiente afirmación: «... y cuando un pueblo está ocupado en discutir las ventajas de los distintos órdenes políticos

[5] Cfr. John Millar, *The Origin of the Distinction of Ranks*, en la ed. de W. C. Lehmann, Cambridge, 1960, p. 176.

[6] Trad. de Millar, ed. Lehmann, *op. cit.*, p. 354.

se siente al final atraído hacia el sistema que tiende a la equiparación de los rangos sociales y al ensanchamiento de los derechos civiles de igualdad». Este es, pues, el camino que la historia natural de la humanidad descifrada sociológicamente toma tácitamente y, así y todo, con la fuerza de un crecimiento natural.

La sociología de los filósofos morales escoceses se orienta contra el respeto ciego ante las instituciones y autoridades existentes; exige una investigación crítica de su utilidad y de sus errores. Pero al mismo tiempo señala a la tradición como el reposado fundamento de una evolución continua; pues no cuestiona esencialmente la naturalidad del progreso y, en esta medida, es al mismo tiempo conservadora. Su crítica se detiene en consonancia con el carácter conservador de la misma historia natural [7]. La intención crítica de los primeros sociólogos nunca transgrede las fronteras del principio conservador de su maestro común David Hume: «*Liberty es the perfection of civil society; but... authority must be acknowledged essential to its very existence*» [8].

Hemos recordado estos comienzos de la sociología para mostrar el peculiar entrejuntamiento de sus intenciones *al mismo tiempo* críticas y conservadoras. Ciertamente, ya por aquel entonces era ciencia del presente en sentido eminente. Conceptúa la historia evolutiva del género humano desde la perspectiva del siglo XVIII inglés. Su tema es la *civil society* que, bajo el absolutismo parlamentario de una aristocracia aburguesada en medida creciente por los intereses capitalistas, se independiza como una esfera de lo social peculiar y cognoscible por su legalidad propia. La emancipación de la sociedad civil se consuma sobre la base del orden revolucionario de 1688. La nueva sociología no sólo convierte a *esta* evolución en objeto de investigación, sino que ella misma se conceptúa como parte suya. En esta medida, es consciente de su origen, por así decirlo, *Whig*, es consciente de su propio origen revolucionario. Persigue sin duda alguna un interés crítico, a saber: la ilustración de la opinión pública política (que asimismo se estaba formando en el siglo XVIII), de los individuos privados burgueses y ciertamente persigue su ilustración en el sentido de un progreso natural del tráfico burgués según medidas de utilidad social. Con todo, este interés que guía el conocimiento, precisamente sobre la base de la exitosa revolución, es *también* conservador. La *tra-*

---

[7] A este respecto es típico el juicio de Millar sobre la Revolución Francesa: «Es absolutamente claro que el ensanchamiento del saber exige el principio de utilidad en todas las discusiones políticas; pero de aquí no podemos concluir que la influencia de la mera autoridad, que actúa sin reflexión, fuera completamente inútil» *(op. cit.*, p. 357). La disposición a la obediencia de las vastas masas es un correctivo utilizable contra los disturbios y las innovaciones apresuradas.

[8] D. Hume, *op. cit.*, vol. III, p. 222.

dición del progreso es válida tanto para conservar frente a la apresurada supresión de autoridades socialmente útiles, cuanto también para ponerse a cubierto frente a la ciega afirmación de autoridades históricamente periclitadas.

II

La historia sigue siendo historia natural en el exacto sentido de que la conexión de *authority* y *utility* parece descubrirse tan objetivamente en el progreso natural de la sociedad hacia la libertad civil, cuanto en la teoría que lo tiene como tema. Esta conexión se rompe por vez primera con la Revolución Francesa. Desde entonces la sociología, según propia confesión, es ciencia de las crisis: «La verdad entera y desnuda que debe decirse bajo las circunstancias actuales reza así: el momento de la crisis ha llegado»[9].

Estas palabras del conde St. Simon están dichas con intención crítica; su oponente conservador, de Bonald, podría aprobarlas con una intención contrapuesta. Al igual que St. Simon, de Bonald proviene de una antigua familia noble; como en éste, la sensibilidad hacia el contexto social de los acontecimientos políticos es, por así decirlo, dote de la historia vital: ambos contemporáneos están obligados desde su origen a un modo de consideración que se fundamenta en el continente sociología. Aquí, en la Francia postrevolucionaria de la restauración borbónica, la sociología se proyecta sin pérdida de tiempo en dos versiones irreconciliables: como ciencia de oposición por St. Simon, como ciencia de estabilización según De Bonald. Ambos desean contribuir en la misma medida a solucionar la crisis introducida con la Revolución y que desde entonces se había hecho permanente; ambos interpretan esta crisis como un trastorno social, a saber: como la separación de una esfera social en sentido estricto, ligada por los intereses del tráfico de mercancías y del trabajo social, respecto de un orden político cuya legitimación había estado arraigada hasta entonces inmediatamente y, en lo esencial, de forma inapelable, en la jerarquía social. Según si esta separación, esta escisión de la sociedad respecto del Estado, se interprete como emancipación o como anarquía, la sociología entra al servicio del «industrialismo» o del «tradicionalismo» (ambas palabras fueron acuñadas por aquel entonces).

St. Simon deseaba consumar epocalmente la Revolución por medio de una organización de la sociedad; de Bonald reducirla a mero episodio por medio de una «reconstitución» de la sociedad. Mientras

[9] Saint Simon citado por la trad. de Thilo Ramm, *Der Frühsozialismus*, Stuttgart, p. 58.

que St. Simon deseaba liberar a la esfera del trabajo social de las fuerzas meramente políticas y poner debajo una autoadministración de los industriales conductores, para que la reproducción de la vida social pueda regularse racionalmente y la utilidad social pueda maximizarse para todos aquellos que se dedican al trabajo; De Bonald, por el contrario, ve la salvación únicamente en la sumisión de la «sociedad natural» (una mera sociedad comercial e industrial) bajo el dominio de la así llamada «sociedad política», a saber: la sumisión bajo la monarquía, el clero y la aristocracia. Pues los hombres, piensa De Bonald, sólo encuentran su existencia substancial en la concreción de una institución social que esté pertrechada con una autoridad indiscutible. En este sentido, la sociedad civil se «constituye» en la forma concreta de Estado e Iglesia, monarquía hereditaria y catolicismo estatal. Sólo bajo tales poderes genuinamente políticos «la sociedad constituida tendería a hacer corporaciones a partir de todos los hombres, de todas las familias, de todas las profesiones. Ve (entonces) a los hombres sólo en la familia, a las familias sólo en las profesiones, a las profesiones sólo en las corporaciones» [10]. Este concepto de la sociedad constituida está en una relación polémica con el concepto de la sociedad industrialmente organizada. En ésta, de acuerdo con St. Simon, es el poder gubernamental el que fuerza la obediencia en beneficio de una actividad administrativa que regula y decide el tráfico social («La administración más elevada de la sociedad abarca la invención, comprobación y ejecución de los proyectos útiles para la masa») [11]. El ejercicio de la autoridad está subordinado al punto de vista de la utilidad. La sociedad, que en interés de todos los que trabajan productivamente está organizada racionalmente, por así decirlo, ha vuelto a recoger al Estado en sí: en lugar de cambiar sólo a los señores, modifica la naturaleza del mismo dominio.

Así pues, la sociología como ciencia de las crisis está fraccionada desde el comienzo: ha surgido en la misma medida tanto del espíritu de la Revolución como del de la Restauración; cada uno de los bandos de la guerra civil la reclamó para sí. Y la doble intención de una disolución crítica de la autoridad o de su conservación a cualquier precio también determinó la lucha de direcciones en la segunda mitad del siglo XIX, la determinó incluso hasta casi nuestros días.

Ciertamente, en un primer momento la autocomprensión sociológica de la relación de teoría y praxis era precaria. Ya De Bonald tuvo que luchar contra la dificultad con la que desde entonces tienen que habérselas todos los teóricos de la contrailustración. Me refiero a la

[10] L. G. A. Vicomte de Bonald, *Oeuvres complètes*, ed. Migne, París, 1864, vol. I, p. 757.

[11] Ramm, *op. cit.*, p. 45.

dificultad de servir con medios de la reflexión a una autoridad cuya estabilidad únicamente puede asegurarse por el hecho de que permanece sustraída de la discusión. Incluso todo un pueblo de filósofos —así se dice— no podría exponer la moralidad substancial que es siempre ya real en las instituciones sociales [12]. La consecuencia reza entonces: que, mediante una teoría de la sociedad, una sociedad que ha caído en el desorden y cuyo orden sólo puede ser restablecido por medio de una autoridad inmediata, sólo puede esperar que continúe la falta de seguridad. La sociología únicamente podría abrigar esperanzas de ser eficaz en la forma de una teología; una conclusión a la que De Bonald no teme, pero que, en otra variante, también extrajeron precisamente los discípulos de St. Simon [13].

Pues también para estos se plantea una dificultad no menor; en vano ocurre St. Simon para su plan de construcción de una sociedad organizada a los ingenieros, que también lo llevarían a cabo. Quien, como De Bonald, desea restablecer la sociedad como una conexión que impone autoridad en el núcleo de instituciones irracionales, se ve remitido a una educación ético-social; quien, por el contrario, como St. Simon, desea construir la sociedad como una organización racional de un tráfico ampliamente despolitizado, se instala finalmente en el conjunto utópico-social: exactamente así cabe leer los innumerables llamamientos a los jefes de las empresas industriales para que, finalmente, arrebaten el poder a los puros holgazanes.

La filosofía moral inglesa y la sociología de una historia natural de la sociedad civil, sociología que tiene su origen en aquella, continuaron estando en la tradición de la doctrina clásica de la política en la medida en que pudieron entenderse en conexión con una opinión pública política. Esta forma de teoría se quedó en instrucción de la praxis nacional y de la conducta individual, es antes una orientación filosófica de la acción de hombres frente a hombres, que una prescripción científica para la conducción de procesos de producción, para una racionalización del tráfico civil. La sociología de los escoceses podía limitarse a esta conducción práctica en sentido estricto del proceso histórico, porque se sabía en consonancia con él: no llegó a la idea de que el progreso social tenía que ser organizado por los mismos hombres. Pero cuando St. Simon proyectó su sociología en esta dirección, se le cerró aquella dimensión de la praxis que desde Aristóteles había sido separada de la poiesis, de la producción de una obra conforme a un plan. Para St. Simon la praxis política se disuelve en

[12] Cfr. R. Spaemann, *Studien über L. G. A. de Bonald*, Munchen, 1959, en especial pp. 19 ss.

[13] Cfr. ahora el interesante capítulo sobre el positivismo sociológico, en A. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, 1970, pp. 88 ss.

la técnica política de la organización social, de modo que, al final, la transformación de la teoría en praxis ya no puede tratarse, ella misma, teóricamente; queda más bien en la vaga esperanza de que los industriales se dejen mover algún día hacia la revolución por la lectura de St. Simon. Por vez primera Marx alzó la exigencia de apoderarse de este umbral utópico-social en el que permanece St. Simon.

Con la acción revolucionaria del proletariado Marx introduce de nuevo la praxis política en la misma teoría. Sólo la ruptura práctica del aparato estatal existente habilita para la técnica de aquella organización social proyectada abstractamente por St. Simon. Marx sólo puede eludir el utopismo de los primeros socialistas si da la prueba de que las *técnicas* sociales de los planificadores de la sociedad pueden ser mediadas por la *praxis* políticamente exitosa de los combatientes de clase. Tiene que hacer creíble sociológicamente el hecho de que esta praxis es tan producto de la historia natural de la sociedad burguesa, como lo son los elementos de la misma nueva formación social. Ciertamente, a este respecto ya no es suficiente el ingenuo evolucionismo de los escoceses, sino que para ello se requiere una legalidad de tipo específico. La dialéctica histórica tiene que garantizar una evolución en la que, al final, la historia, en virtud de su naturalidad, se supere, sin embargo, *en tanto que* historia natural. Con la capacidad de ser hecho del acontecer social debe crecer al mismo tiempo la mayoría de edad del género humano, de tal modo que entonces los hombres aprovechen también la posibilidad objetiva de conducir su historia con voluntad y consciencia. De este modo, piensa Marx la mediación de la técnica política por medio de la praxis política.

Marx puso a la sociología la tarea crítica de convertirse en fuerza práctica; sabemos hoy en día que la sociología, por su parte, se enredó por este camino en una dialéctica que no previó: en la dialéctica de humanismo revolucionario y terror estalinista [14]. Sin embargo, esto no nos debe prohibir examinar si el camino alternativo, que la sociología académica ha tomado desde la mitad del siglo pasado, conduce realmente a posiciones *más allá* de la precaria discrepancia que le es peculiar en tanto que ciencia de las crisis. ¿Deberían quizá renacerle a sus espaldas aquellas tareas críticas, o también conservadoras, de las que se desembaraza conscientemente *en tanto que* tareas?

III

La distancia de la sociología moderna respecto de los inicios que hemos abordado brevemente en la Inglaterra del siglo XVIII y en la

[14] Cfr. Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror*, 1 y 2, Frankfurt, 1966.

Francia de comienzos del siglo XIX, es considerable. Por aquel entonces, con la independización de una esfera de la sociedad civil, entra en consideración la sociedad *en su totalidad;* la estricta ciencia de la experiencia, por el contrario, tiene que renunciar a un concepto explícito del contexto vital social en su totalidad. Por aquel entonces, la separación de los nuevos elementos respecto de una formación social más antigua urgía a una interpretación *histórico-evolutiva;* la estricta ciencia de la experiencia, por el contrario, tiene que contentarse con el concepto, neutral por lo que hace a la dirección, de cambio social. Por aquel entonces, la conexión de la teoría de la sociedad con la influencia sobre su evolución *práctica* era evidente; la estricta ciencia de la experiencia tiene que limitarse a recomendaciones técnicas.

Sobre todo dos hechos históricos favorecen —así me lo parece— esta domesticación académica de una ciencia de las crisis cada vez más politizada. *En primer lugar,* el cambio de la guerra civil europea al nivel de una rivalidad interestatal de diferentes sistemas sociales (así pues, el proceso que ya Lenin había interpretado como la internalización de la lucha de clases). Con la simultánea satisfacción interna y el afianzamiento de la sociedad industrial avanzada, el conflicto a cuyo hilo la sociología se había separado en ciencia de oposición y ciencia de estabilización, pierde también su agudeza manifiesta. Así como este conflicto institucionalizarse y, por así decirlo, transponerse hacia el exterior, así también la sociología fue descargada de la presión del modo de pensar actual [15].

El *segundo* hecho que parece ser importante en este contexto es la burocratización de ámbitos sociales, analizada en primer lugar por Max Weber, y una cientifización paralela de la praxis. Al crecimiento funcional del Estado administrativo, que desde una perspectiva técnico-social interviene cada vez más en el orden de la propiedad y en el circuito económico, le corresponde en el marco del mundo del trabajo industrializado y en el marco de un mundo de vida urbano una cierta presión hacia la autoorganización y la planificación racional. En la medida en que hoy en día la sociología no se detiene en la tematización de la evolución social global y no es requerida para una explica-

[15] Cfr. Mayntz, «Soziologie in der Eremitage», en *Kölner Zeitschrift fur Soziologie und Sozialpsychologie,* XIII, 1961, pp. 113 ss.: «El sociólogo de un país occidental vive en una sociedad que, por el camino hacia el Estado de derecho y de bienestar, ha alejado algunas relaciones de explotación y algunos prejuicios sociales brutales, pero que al mismo tiempo intenta interpretar las relaciones de poder que aún subsisten como relaciones de contrato, de cooperación, de administración y de delegación y que, en esta medida, intenta enmascarar ideológicamente los conflictos de poder al nivel nacional y empujarlos al nivel internacional». Entre tanto, la sociología convencional, especialmente en conexión con los impulsos liberados por el movimiento estudiantil de protesta, es puesta en tela de juicio desde la raíz. Cfr. a este respecto, A. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology,* New York, 1970.

ción de la conciencia práctica en la formación de la voluntad política global, en esta misma medida, han aumentado en la sociología las exigencias de detalle, por parte tanto de las burocracias estatales como sociales y por parte de una praxis profesional cientifizada. Por así decirlo, estas exigencias de detalle surgen a partir de la vida cotidiana de nuestra sociedad: siempre que las rutinas del transcurso normal chocan con obstáculos obstinados, son necesarias recomendaciones técnico-sociales y propuestas organizativo-sociales.

La sociología no sólo ha desarrollado métodos excelentes para aproximarse empíricamente a tales perturbaciones institucionales del tráfico de una sociedad burocratizada. Algunos de sus representantes más significativos han desarrollado un ideal científico pragmatista que corresponde exactamente a este cultivo de problemas prácticos puntuales. Una conexión deductiva de proposiciones hipotéticas, esto es, una teoría, tiene que ser desarrollada *ad hoc* con motivo de un problema puntual pretextado prácticamente y solucionable técnicamente. Si aquella crítica, que tendría que convertirse en fuerza práctica para transformar a la sociedad en su totalidad, pudiera entenderse como una especie de pragmatismo histórico-mundial, entonces la sociología sería instrumentalizada por medio de este estricto pragmatismo en la dirección de convertirla en ciencia auxiliar al servicio de las administraciones.

Ciertamente, la autocomprensión dominante de la sociología moderna no se da por satisfecha con esto. La pretensión cognoscitiva apunta tanto antes como después a investigar sistemáticamente las dependencias funcionales en un ámbito social cuidadosamente delimitado. En esta penetración lo más completa posible de la realidad social dividida en sectores tiene entonces que exceptuarse una *general theory*, la cual tiene que centralizar los ámbitos objetuales descifrados en las teorías puntuales correspondientes. ¿Cómo se determina aquí la relación de la teoría con las crecientes demandas a partir de la así llamada praxis?

El mismo Talcott Parsons enlaza con su teoría el programa de un *Control of Social Change* [16], así pues, la influencia y conducción planificadas del cambio social. En Karl Mannheim esta concepción sostenida a gran escala de la sociología como ciencia de la planificación aún tenía algo de una *self-fulfilling prophecy;* se hace patente que frente a la más modesta concepción de la sociología como ciencia auxiliar que elimina las perturbaciones rutinarias puntuales en los procesos administrativos, esta concepción tenía el mérito de ser cada vez más verdadera. Desde que los desarrollos controlados de esferas sociales

[16] Talcott Parsons, «The Problem of Controlled Institutional Change», en *Essays in Sociological Theory; Pure and Applied*, Glencoe, 1949.

completas penetran en el radio de decisión de una administración activa desde el punto de vista organizativo-social, la preparación y el consejo científico-sociales también se extiende a trabajos de planificación en gran escala. Las planificaciones para algunos países en vías de desarrollo ofrecen ejemplos drásticos.

Ciertamente, también en el papel de una ciencia tal de la planificación, la sociología tiene que limitarse a realizaciones analíticas; éstas no pueden confundirse con proyectos tecnocráticos. Tampoco la cooperación con las grandes burocracias al servicio de una conducción científica de la praxis política satisface, por ejemplo, la utopía de St. Simon. Tampoco los sociólogos están encargados hoy en día de convertirse en autores de programas de desarrollo organizativo-social. En efecto, una ciencia empírica, en tanto que no vulnere, deliberada o involuntariamente, la autolimitación positivista, es incapaz de constatar prioridades y proyectar programas. Ciertamente, puede obligar a la acción política a la racionalidad medio-fin; pero los mismos fines y la dirección de los proyectos y planificaciones para la que es reclamada, le quedan disculpados. Precisamente en la cooperación con las burocracias planificadoras, en la que la sociología puede ser tanto más exitosa cuanto más efectiva, tiene que someterse a la división del trabajo de análisis y decisión, de diagnosis y programa: cuanto más cabe transformarla en (si no en fuerza práctica, si al menos) en fuerza técnica, con tanta más seguridad se cierra ante ella la dimensión en la que a partir de su propia responsabilidad podría aceptar tareas críticas o conservadoras.

Helmut Schelsky ha formulado este estado de cosas del siguiente modo: «En última instancia ya no cabe pensar la acción social según las estructuras antropológicas y espirituales que se refieren a la unidad de la persona; ni el científico ni el hombre práctico pueden reclamar hoy en día la actitud y la autocomprensión de ser en tanto que personas, por así decirlo, el sujeto generalizado de la acción social. La acción social hay que entenderla, antes bien, como un sistema de cooperación y especialización en el que no sólo están separados conforme a la división del trabajo y referidos entre sí el campo de los objetos, sino también las mismas formas de acción y de pensamiento. Este sistema de la acción social ya no permite aunar en la misma cabeza formas de pensamiento referidas a la diagnosis y formas referidas a la programación, puntos de vista referidos al deber-ser y referidos al ser». Y continúa: «Así pues, la acentuación de la función puramente analítica de la sociología o de su tarea de poner de relieve la realidad como tal, presupone precisamente que la sociología en modo alguno se conceptúa frente a la acción social como total»[17].

[17] H. Schelsky, *Ortbestimmung der deutschen Soziologie*, Dusseldorf, 1959, p. 124.

Schelsky no hace mención de esta circunstancia meramente para registrarla afirmativamente. Pero interpretarla significa alzar la autorreflexión de la sociología a un estadio en el que ésta toma distancia frente a su propio pragmatismo. El mismo Schelsky ofrece una interpretación digna de ser tenida en cuenta. Schelsky es de la opinión de que la sociología, precisamente sobre la base de aquella estricta división del trabajo entre análisis y decisión, vuelve a encontrar, más allá de las tareas pragmáticas, el espacio de libertad de la contemplación antiguamente reservado a la filosofía. Si la ciencia social integrada conforme a la división del trabajo, piensa Schelsky, puede explicar el ámbito de decisión de la administración activa desde un punto de vista organizativo-social, mas no circunscribirlo realmente; si, antes bien, está sujeta neutralmente desde un punto de vista axiológico a un sistema de acción que consume sus recomendaciones técnicas sin, sin embargo, dejarse dirigir por «recetas generales de transformación del mundo» de carácter sociológico, en tal caso, al nivel de la autorreflexión la sociología puede separarse con derecho de todas las exigencias inmediatamente prácticas y entregarse contemplativamente al quehacer de la interpretación histórico-temporal.

Este quehacer consiste en «hacer visible lo que acontece de todos modos y que en modo alguno cabe modificar» [18]. En esta función de ciencia interpretativa, la sociología alcanzaría explícitamente la tarea *conservadora* de una metacrítica de sí misma en tanto que ciencia de la planificación: tendría que mostrar las *fronteras* de la planificación, esto es, la solidificación de lo existente que se sustrae de la posibilidad de ser hecho. A esta imposición de tareas conservadoras subyace la tesis que Schlesky ha expresado en otro lugar: «La sociología está frente a un fenómeno que, contra las expectativas de todas las utopías intelectuales, será cognoscible intelectualmente con la máxima dificultad: la estabilización de las sociedades industriales, el entumecimiento del nuevo medio ambiente social y «natural» [19]... ¿qué es restaurado aquí? A lo sumo la presión de las circunstancias y con ello la impotencia del hombre; por lo demás se solidifica precisamente lo nuevo» [20].

El punto de partida de esta reflexión es problemático. Aparentemente, Schelsky alcanza su teorema de la estabilidad tan sólo en vir-

---

Cfr. a este respecto entretanto, N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tübingen, 1968.

[18] H. Schelsky, *op. cit.*, pp. 125 ss.

[19] «Zur Standortbestimmung der Gegenwart», en *Wo stehen wir heute?*, ed. Bähr, Gütersloh, 1960, p. 193. Ahora en H. Schelsky, *Auf der Suche nach Wirlichkeit*, Düsseldorf, 1965, pp. 424 ss.

[20] *Ibidem*. Cfr. también, A. Gehlen, «Über kulturelle Kristallisationen», en *Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, 1963, pp. 311-328.

tud de un desarme y una desactivación anticipadoras de las actividades institucionalizadas de planificación e innovación: interpreta tácitamente aquella cooperación conforme a la división del trabajo de las ciencias sociales y las burocracias planificadoras según el modelo de tales instituciones naturales, de las cuales ya De Bonald había esperado la salvagurdia de la existencia substancial: «En esta medida, las instituciones no son sólo síntesis teleológicas, sino también síntesis mentales de las que las ciencias particulares tienen que pasar a formar parte con sus verdades parciales para posibilitar el sistema de una acción social»[21]. Pero un sistema de acción de este tipo no reconquista ya por el hecho de que en él estén en blanco ciertos huecos vacíos decisionistas y estén impermeabilizados frente a instrusiones racionalizadoras, aquella inmediatez digna de confianza de las instituciones estables en las que antiguamente pudo haber estado regulada autoritariamente la vida en común de los hombres según reglas tradicionales. Lo que incita a ello es, por el contrario, precisamente el hecho de que, en una sociedad altamente industrializada, los lugares centrales de planificación y administración tienen que estar dotados con amplias competencias y con los instrumentos efectivos correspondientes, *sin* que una racionalización científica pueda penetrar los patios internos de las valoraciones y decisiones espontáneas[22].

La posibilidad de ser hechas de las cosas *y* de las relaciones sociales crece fácticamente, independientemente de si las hacemos con conciencia o no. Puesto que una ciencia social instrumentalizada conforme a la división del trabajo no puede alzarse a la conciencia de un sujeto social global, por esto, surge el peligro de que la creciente influencia técnica y organizatoria del cambio social en las rutinas cotidianas reconquiste de hecho una segunda naturalidad. Si en esta medida puede aún exigirse a la sociología, más allá del pragmatismo de una ciencia empírica de la planificación, una tarea, entonces ésta es la siguiente: en lugar de hacer visible aquello que *acontece* de todos modos, mantener consciente aquello que *hacemos* de todos modos, a saber: tener que planificar y configurar, tanto da si lo hacemos con conciencia o ciegamente y sin reflexión. Una sociología crítica semejante debería pensar precisamente a partir de la perspectiva preproyectada ficticiamente de un sujeto generalizado de la acción social. Sólo en este doble papel puede la sociología llegar a consciencia de sí misma; puede protegerse a sí misma y a la sociedad contra un culti-

[21] H. Schelsky, *Ortbestimmung der...*, ed. *cit.*, p. 126.

[22] En contraposición con la versión explícita que entretanto han recibido estos teoremas en la teoría de sistemas (cfr. W. Buckley, *Sociology and Modern Systemtheory*, Englewood Cliffs, 1967; N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1970) he desarrollado mis tesis más exactamente en: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Was leistet die systemforschung?*, Frankfurt, 1971.

vo acrítico de lo existente, contra su consolidación consumada ingenuamente con medios científicos[23].

Esta sociología sería crítica en el sentido altamente dialéctico de una conservación de su propia tradición crítica. Se trata, en efecto, de la misma tradición de la que procede la exigencia investida programáticamente en nuestras instituciones, aquel sentido de la ilustración humanista que se ha tornado «objetivo», sentido que delata la medida históricamente adecuada para el control sociológico de los resultados de una acción técnico-política conducida, por su parte, científico-socialmente. La sociología crítica está en posesión del recuerdo de lo que *otrora se intentó* con lo hoy diariamente a realizar y realmente alcanzado[24]. Toma la palabra al pretendido sentido de las disposiciones existentes, pues incluso donde son *palabras utópicas, éstas*, entendido de una forma realista, descubren en lo existente aquello que *no* es. Las falsas identificaciones de lo debido con lo alcanzado son de la misma forma, si bien no en la misma medida, funestas, tanto da si son forzadas terroristamente o si son producidas mediante manipulación. Si la sociología crítica muestra sin incriminación y sin justificación que la seguridad al precio de un riesgo creciente no es seguridad, que la emancipación al precio de una reglamentación creciente

---

[23] Una «investigación empírica que... tiende en virtud de su modo de consideración dinámico a la innovación antes que a la conservación» (Mayntz, *op. cit.*, p. 116) no es ya *per se* «crítica» en nuestro sentido. El conservadurismo sobrevive en una sociedad dinámica como la nuestra precisamente en tanto que adaptación elástica al «progreso» institucionalizado en acompañamiento de las innovaciones técnicas. Un distanciamiento escaso semejante respecto de aquello que «sucede de todos modos» es la presuposición psico-social para un mantenimiento —*en nuestro sentido* «conservador»— de las estructuras subyacientes, cuya transformación tendría que ser proporcionada por una conciencia distanciada.

[24] Desde una posición empírico-analítica tendríamos que separar lo normativo de lo fáctico y objetivar las tradiciones hoy vigentes a *un mismo* nivel con todos los restantes «sistemas de valores». Frente a ello, la sociología, que se hace consciente de su *propio* origen histórico a partir de la conexión objetiva de intereses, ideologías e ideas, alcanza la dimensión de la crítica por un camino hermenéutico: la dogmática de la situación vivida no se elimina mediante la formalización, *no se deja enajenar, sino sólo* descerrajar y sobrepasar desde el interior, por así decirlo, en el curso de una identificación con las tradiciones vigentes. Por ello la sociología crítica en *nuestro sentido* es sólo posible en tanto que sociología histórica. Sus conceptos están mediados por la comprensión de sentido que se ha tornado «objetiva» en las tradiciones e instituciones, comprensión de sentido en la que los distintos grupos sociales hacen comprensible, «exhiben», sus situaciones determinadas. Sólo entonces pueden estos conceptos ser también medidos en el mismo contexto determinado de intereses que interpretan. Esta duplicidad dialéctica de lenguas es el precio por el que una teoría semejante salvaguarda su pertenencia a la praxis vital que se refleja en ella. En fundamental diferencia frente a la sociología del conocimiento recibe sus categorías de una crítica que sólo puede rebajar a ideología aquello que en alguna ocasión ha tomado seriamente en su propia intención como idea. Cfr. ahora, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971, y próximamente, H. J. Sandkühler, *Praxis, und Geschichtsbewußtsein*, Fragen einer dialektischen und historisch-materialistischen Hermeneutik, Frankfurt, 1972.

no es libertad, que la prosperidad al precio de la cosificación del disfrute no es abundancia, entonces este control de resultados —como de costumbre amargo— es *su* contribución para liberar a la sociedad de la pesadilla huxleyniana, de las sombrias perspectivas orwellinas. Este control de resultados tendría el fin decididamente político de preservar a nuestra sociedad de transformarse bajo un régimen autoritario en una entidad cerrada, incluso cuando excepto los resultados alcanzados no debiera haber absolutamente ningún otro resultado.

Hemos indicado el concepto de una historia natural de la humanidad en progreso hacia lo cada vez mejor, concepto que antiguamente apadrinó a la sociología. Las experiencias de nuestro siglo no ofrecen ningún apoyo para la convicción de que la civilización de la humanidad sea la más fuerte de sus tradiciones. Con todo, la sociología, en una especie de irónica repetición, si bien sin la garantía metafísica de un orden natural, parece tener que acoger sus tareas *críticas* como las auténticamente *conservadoras*, pues el motivo de la crítica lo extrae únicamente de una conservación de su propia tradición crítica[25].

No oculto la reflexión especulativa que subyace a esto. Mas no puedo comunicarla con la competencia del sociólogo, sino, en cualquier caso, bajo la protección de aquel gorro de bufón que una época científica ha puesto a la filosofía. Parto simplemente del siguiente hecho: con la creciente posibilidad de ser hechas de las cosas naturales y de las relaciones sociales crecen también, obviamente, los riesgos que habitan en el interior de nuestros conflictos; pero simultáneamente la pura reproducción de la vida se torna dependiente de presuposiciones cada vez más exigentes. La peculiar dialéctica que desde el comienzo puede estar fundada en el hecho de que la naturaleza humana era constantemente más que naturaleza, se despliega hoy en día en una dimensión histórico-mundial. Pues en vista de las palpables catástrofes que comienzan a marcarse de una forma cada vez más clara como las únicas alternativas a la supresión de las guerras, al aseguramiento del bienestar y, aunque no con la misma claridad, a la ampliación de la libertad, en vista de estas catastróficas alternativas, decíamos, parece ser que ciertos proyectos utópicos se han convertido en el *minimum* exigido para la sustención de la existencia; que la vida máximamente costosa, de gran vuelo y máximamente quebradiza es casi la única forma de supervivencia.

[25] Hoy en día ya no quisiera mantener en pie esta afirmación. Cfr. mi reflexión contra Adorno, en *Philosophisch-politische Profile*, ed. *cit.*, pp. 194 ss. Sospecho que una pragmática universal desarrollada nos permitirá indicar los títulos legales de la crítica que no pueden afianzarse contingentemente en las tradiciones históricas.

CAPITULO 8

DOGMATISMO, RAZON Y DECISION. TEORIA Y PRAXIS EN LA CIVILIZACION CIENTIFICA

En la tradición de la gran filosofía, la relación entre teoría y praxis hacía siempre referencia a lo bueno y lo justo, a la vida y a la convivencia «verdaderas» de los individuos como ciudadanos. En el siglo XVIII esta dimensión de una praxis vital dirigida por la teoría se vio ampliada en el plano de la filosofía de la historia. Desde entonces la teoría, orientada a la praxis y dependiente al mismo tiempo de ella, no aprehende ya las acciones y disposiciones naturales, verdaderas o peculiares de una especie humana invariable por su esencia, sino que se ocupa más bien del nexo objetivo de desarrollo de una especie humana que se produce a sí misma, destinada tan sólo a la realización de su esencia: la humanidad. Permanece la pretensión de una orientación en la acción justa, pero la realización de la vida buena, feliz y racional se expande en la vertical de la historia universal, y la praxis se despliega a través de grados de emancipación. Pues de igual modo que la praxis racional se interpreta como liberación de un yugo impuesto desde fuera, se concibe también como Ilustración la teoría guiada por el interés en dicha liberación. El interés que guía el conocimiento de la teoría ilustrada es declaradamente crítico; presupone una experiencia específica, firmemente mantenida tanto en la Fenomenología del Espíritu hegeliana como en el psicoanálisis de Freud: la experiencia de la emancipación a través de la inteligencia de las relaciones de dominio, cuya objetividad se debe tan sólo al hecho de que permanecen inexploradas. La razón crítica logra un poder analítico sobre la constricción dogmática[1].

En esta controversia entre crítica y dogmatismo la razón toma partido, alcanzando una nueva victoria con cada nuevo grado de emancipación. En una razón práctica de tal índole convergen la inteligencia y el interés explícito en una liberación mediante la reflexión. Una etapa más alta de la reflexión coincide con un progreso en la autonomía de los individuos, con la eliminación del sufrimiento y con el fo-

[1] Este aspecto lo he desarrollado entretanto en J. Habermas, *Erkenntniund Interesse*, Frankfurt, 1968.

mento de la felicidad concreta. La razón en pugna con el dogmatismo ha acogido en sí decididamente este interés, no deja fuera de sí misma el momento de la decisión. Antes bien, las decisiones de los individuos se evalúan racionalmente a tenor de esa única decisión objetiva que viene exigida por el interés de la razón misma. La razón no ha renunciado aún a la voluntad de racionalidad.

Pero esta constelación de dogmatismo, razón y decisión se ha transformado profundamente desde el siglo XVIII, y lo ha hecho en la misma medida en que las ciencias positivas se han convertido en fuerzas productivas del desarrollo social. Pues la dimensión en que, en otro tiempo, la teoría se orientaba a la praxis se ha visto estrangulada con la progresiva penetración de la ciencia en nuestra civilización. Las leyes de la autorreproducción exigen de una sociedad industrialmente avanzada que se mantenga, si pretende sobrevivir, en la escala de un dominio técnico sobre la naturaleza constantemente ampliado y de una administración de los hombres y sus relaciones mutuas cada vez más refinada en el plano de la organización social. En este sistema, la ciencia, la técnica, la industria y la administración se fusionan en un proceso circular. En él la relación entre teoría y praxis no conserva otra validez que la utilización instrumental de técnicas garantizadas por la ciencia empírica. La potencia social de las ciencias queda reducida al poder de disposición técnica; ya no son tenidas en cuenta en su potencialidad de acción ilustrada. Las ciencias empírico-analíticas generan recomendaciones técnicas, pero no dan ya respuestas a cuestiones prácticas. La pretensión con la que una vez la teoría se vinculó a la praxis se ha tornado apócrifa. En lugar de una emancipación mediante la ilustración se presentan las instrucciones de disposición sobre procesos objetivos u objetivados. La teoría socialmente eficaz ya no se dirige a la conciencia de hombres que conviven y hablan entre sí, sino a la conducta de hombres volcados hacia la manipulación. Como fuerza productiva del desarrollo industrial, transforma la base de la vida humana, pero ya no sobrepasa críticamente dicha base para elevar la vida, por mor de la vida misma, a un estadio diferente.

La dificultad específica de la relación entre teoría y praxis no surge ciertamente de esta nueva función de la ciencia, convertida en poder técnico, sino del hecho de que ya no podemos distinguir entre poder técnico y poder práctico[2]. Tampoco una civilización penetrada por la ciencia queda dispensada de responder a preguntas prácticas; por ello nace un peligro peculiar cuando el proceso del desarrollo científico traspasa ls fronteras de las cuestiones técnicas sin desprenderse del nivel de reflexión propio de una racionalidad tecnológicamente limitada. Pues entonces ya no se aspira en absoluto a un consenso

[2] Cfr. mi estudio, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt, 1968.

racional de los ciudadanos acerca del dominio práctico sobre sus destinos. En su lugar aparece el intento de lograr técnicamente el control de la historia, de forma no sólo ajena a la práctica, sino también ahistórica, mediante una administración perfeccionada de la sociedad. La teoría, vinculada a la praxis en sentido todavía genuino, concebía la sociedad como contexto de acción de hombres dotados de lenguaje, que integran el intercambio social en el marco de la comunicación consciente y que en él han de hacer de sí mismos un sujeto total capaz de acción, pues, de otro modo, los destinos de una sociedad cada vez más estrictamente racionalizada en sus detalles se hurtarían a la disciplina de la razón, requerida aquí con tanto mayor motivo. Por el contrario, una teoría que confunde la acción con el poder de disposición no es ya capaz de una perspectiva semejante. Dicha teoría concibe la sociedad como un entramado de formas de conducta, en el que la racionalidad se halla mediada únicamente por el espíritu del control tecnológico-social, pero no por una conciencia colectiva coherente, ni siquiera por aquella razón interesada que sólo puede alcanzar influencia práctica a través de las cabezas de ciudadanos políticamente esclarecidos.

En la sociedad industrialmente avanzada, la investigación, la técnica, la producción y la administración se han entreverado en un sistema inabarcable por la mirada, pero funcionalmente trabado. Este sistema se ha convertido literalmente en la base de nuestra vida. Nos hallamos vinculados a él de una manera singular, íntima y sin embargo al mismo tiempo enajenada. Por un lado, nos vemos ligados a esta base externamente por una red de organizaciones y una cadena de bienes de consumo, pero, por otro, dicha base se sustrae al conocimiento y, con mayor motivo, a la reflexión. Ciertamente, sólo una teoría orientada a la praxis reconocerá en este estado de cosas aquella paradoja que sin embargo salta a la vista: cuanto más vienen determinados el crecimiento y el cambio de la sociedad por la racionalidad externa propia de procesos de investigación desarrollados en un régimen de división del trabajo, tanto menos se asienta la civilización científica sobre el saber y la conciencia de sus ciudadanos. Las técnicas científicamente orientadas y escogidos en el marco de una teoría de la decisión, e incluso en último término cibernéticamente guiadas, encuentran sus límites infranqueables en esta relación truncada; la transformación sólo puede proceder de un cambio en la situación de la conciencia misma, es decir, del influjo práctico de una teoría que no trate ya de manipular mejor cosas y procesos cosificados, sino que, a través de los conceptos penetrantes de una crítica tenaz, impulse el interés de la razón en la independencia y la madurez, en la autonomía de la acción y la liberación del dogmatismo.

LA RAZON DECIDIDA Y EL INTERES DE LA ILUSTRACION: HOLBACH, FICHTE Y MARX

Estas categorías, así como en general la constelación de dogmatismo, razón y decisión, que fundó la unidad de la teoría con la praxis, proceden del siglo XVIII. En el prefacio a su «Sistema de la naturaleza», Paul Thiry d'Holbach habla de la infección del espíritu por los prejuicios: se halla aquél tan fusionado con el vuelo de las representaciones que se extiende sobre él desde la infancia que sólo con gran trabajo puede desprenderse del mismo [3]. El dogmatismo lleva aquí todavía el nombre de prejuicio; a él se opone una razón guiada por la experiencia, que exhorta al hombre al estudio de la naturaleza, mientras que la desdicha del dogmatismo ha nacido de los intentos de sobrepasar esta esfera del mundo visible. La razón crítica reducirá al hombre al papel del físico, pues se halla preso en las quimeras de sus prejuicios por pretender ser metafísico antes de ser físico. Encontramos aquí ya con toda claridad aquella distinción de la que los principios del positivismo no son sino el estribillo. Y, sin embrgo, la Ilustración no concebía la contraposición entre dogmatismo y razón de forma positivista.

El rótulo del prejuicio abarcaba, en efecto, más que la suma de las opiniones subjetivas. La confusión dogmática no es un simple error que pudiese disolverse con facilidad. El error con el que se enfrentaba la Ilustración es más bien la falsa conciencia de una época, cuyas raíces se hunden en las instituciones de una sociedad defectuosa y que contribuye por su parte a la consolidación de los intereses dominantes. La masiva objetividad del prejuicio, con respecto a la cual sería más adecuado hablar de muros carcelarios que de delgados hilos, se torna palpable en las represiones y denegaciones de la mayoría de edad detentada: «Al error debemos las cadenas opresoras que los déspotas y los sacerdotes forjan por doquier para los pueblos. Al error debemos la esclavitud en la que languidecen los pueblos en casi todos los países... Al error debemos los terrores religiosos que petrifican de miedo a los hombres en todas partes y les hacen matarse por quimeras. Al error debemos los odios inveterados, las bárbaras persecuciones, el constante derramamiento de sangre e indignantes tragedias...» [4]. La ignorancia coincide con el sufrimiento y con la felicidad negada, la incertidumbre con la esclavitud y con la incapacidad de obrar rectamente.

Ahora bien, puesto que los prejuicios extraen su objetividad pe-

---

[3] P. Th. d'Holbach, *System der Natur*, Berlin, 1960, p. 5; cfr. además, G. Mensching, *Totalität und Autonomie. Untersuchungen zur philosophischen Gesellschaftstheorie des franzosischen Materialismus*, Frankfurt, 1971.

[4] Holbach, *op. cit.*, p. 6.

culiar de la combinación de una mayoría de edad detentada por derecho con una libertad denegada y con una satisfacción obstaculizada, es indispensable también, a la inversa, para la destrucción crítica de la falsedad presente, del error como substancia, avanzar más allá del conocimiento racional y sobre todo poner en juego la virtud cardinal del coraje, o, dicho con más precisión: la razón misma obtiene su vida de aquel coraje al servicio de la razón, de aquel *sapere aude* que Kant ha elevado *a motto* de su respuesta a la pregunta por la naturaleza de la Ilustración. La razón crítica sólo alcanza poder sobre el dogmatismo hecho carne porque ha acogido en su propio interés la voluntad de razón. Por lo tanto, y de ello está Holbach convencido, no puede decir nada a hombres corrompidos: «Su voz sólo es oída por hombres honestos, habituados a pensar por sí mismos y que posean el sentimiento suficiente para lamentar los innumerables sufrimientos que ha causado al mundo la tiranía religiosa y política, y que sean lo bastante esclarecidos para percibir la inmensa cadena de infortunios bajo la cual, en todas las épocas, ha tenido que sufrir el género humano oprimido por culpa del error» [5]. La razón es identificada sin vacilaciones con la aptitud para la autonomía y con la sensibilidad hacia los males de este mundo. Ha tomado partido desde el comienzo por el interés en la justicia, el bienestar y la paz; al dogmatismo se enfrenta una razón decidida.

Ahora bien, esta firme decisión pudo convertirse en base indiscutible de todos los esfuerzos racionales, porque en aquel entonces se incorporaba aún a la categoría de la naturaleza lo que una Ilustración posterior ha separado de ella con precisión. El prefacio de Holbach comienza con aquella declaración clásica. «El hombre es desdichado porque desconoce la naturaleza». El conocimiento de las leyes naturales debía poder suministrar al mismo tiempo indicaciones para la vida recta. No por casualidad se reducen a un común denominador, en el subtítulo del «Sistema...», las «loix du monde physique et du monde moral». Como sucedía ya en Hobbes, del estudio de la naturaleza parecen derivarse ambas cosas: el conocimiento de lo que sucede en la naturaleza e información acerca de cómo deben comportarse los hombres de acuerdo con ella. Por el contrario, tan pronto como la naturaleza venga a objetivarse en la perspectiva de las ciencias empíricas, tendrá que abandonarse la esperanza de obtener, junto con el conocimiento de leyes causales, la certeza acerca de leyes normativas. La ilustración positivista, que por ello se denomina radical, ha descubierto los equívocos presentes en el concepto de naturaleza, ha destruido la convergencia de verdad y felicidad, de error e infortunio, y ha reducido la razón a una potencia cognitiva que ha perdido,

[5] *Ibid.*, p. 6.

junto con su aguijón crítico, su carácter de razón decidida, separándose de la decisión como de un aspecto extraño a sí misma.

Esta consecuencia pudo aún ser evitada y la razón pudo rescatarse como categoría de la Ilustración, aguzándose con mayor motivo contra el dogmatismo, cuando, al final del siglo XVIII. Fichte sustituyó el Sistema de la Naturaleza por una Doctrina trascendental de la Ciencia. Kant había ya retirado de la naturaleza, situándola en las funciones sintéticas del sujeto, la legislación de un reino de los fenómenos causalmente determinado, así como de un reino de la libertad que se daba a sí mismo sus propias normas. Fichte hace autónoma la razón práctica y reduce la naturaleza a material de la acción engendrado a partir de la libertad. Bajo esta modificación de los supuestos del idealismo el dogmatismo no puede ya ser domeñado por una razón estudiosa de la naturaleza y controlada por la experiencia sensible. El propio dogmatismo ha ganado en poder e impenetrabilidad, se torna penetrante y universal, porque la confusión dogmática no viene ya establecida ante todo en forma de un prejuicio institucionalizado por tiranos y sacerdotes; por el contrario, dogmática es ya aquella conciencia que se concibe a sí misma como producto de las cosas que nos rodean, como producto de la naturaleza: «El principio de los dogmáticos es la fe en las cosas por las cosas mismas, es decir, la fe mediata en su propio yo disperso y sostenido sólo por los objetos» [6]. Fichte concibe el dogmatismo de forma más elemental que Holbach. El prejuicio de los enciclopedistas franceses aparece en el idealismo alemán bajo el rótulo de la «dispersión» *(Zerstreuung)*, de una fijación de la conciencia, inmadura y debilitada en su yo, a la exterioridad de las cosas existentes; significa, pues, la cosificación del sujeto.

Pero si la razón se constituye en una crítica de la conciencia cosificada, no se puede forzar el logro de su punto de partida, esto es, el idealismo, mediante argumentos desarrollados según las solas reglas de la lógica. Para poder librarse racionalmente de las barreras del dogmatismo, es preciso que previamente el interés de la razón se haya hecho propio: «El último fundamento de la diferencia entre el idealista y el dogmático es, por lo tanto, la diversidad del interés» [7]. La urgencia de la emancipación y un acto originario de la libertad son presupuestos para que el hombre pueda elevarse con su propio esfuerzo hasta el punto de vista de la independencia y la madurez, sólo desde el cual es posible la comprensión crítica del mecanismo soterraño en cuya virtud nacen el mundo y la conciencia. El joven Schelling expresa la idea de Fichte en términos tales que la razón nó nos sirve de nada «salvo mediante una anticipación de la decisión práctica» [8]. En

---

[6] Joh. Gottl. Fichte, *Werke*, ed. Medicus, Darmstadt, 1962, vol. III, p. 17.
[7] *Ibíd.*
[8] Schelling, *Werke*, *cit.*, vol. I, p. 236.

tan escasa medida se concibe la razón como un conocimiento separado del querer que es la razón misma la que efectúa previamente aquella etapa en la que, luego, puede mostrar reflexivamente como falsa una conciencia fijada a los objetos. El sistema desplegado de la razón «o bien queda necesariamente como obra artística, como juego intelectual... o bien ha de *alcanzar* realidad, no mediante una facultad teórica, sino práctica, no cognitiva, sino *productiva, formadora*, no mediante el saber, sino mediante la acción»[9]. Precisamente en este sentido ha de entenderse también el conocido *dictum* de Fichte: la clase de filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es[10]. Así como para Holbach la racionalidad del sujeto, cierto grado de autonomía y un determinado tipo de sensibilidad eran presupuestos de la capacidad de comprensión crítica, así también, y con mayor motivo, la razón se halla para Fichte entrelazada con la complejidad del espíritu humano en el avanzado estadio de su despliegue histórico. La libertad, alcanzada en el proceso histórico-universal de formación de la especie, de acoger como propio el interés de la razón caracteriza a los hombres que han superado el dogmatismo: a ellos corresponde en primer término un mérito no teórico, sino práctico. «Aquellos que aun no se han elevado al pleno sentimiento de su libertad y absoluta independencia sólo se hallan a sí mismos en la representación de las cosas; poseen sólo esa autoconciencia dispersa, fijada a los objetos, que sólo puede componerse a partir de su diversidad. Su imagen les es devuelta sólo a través de las cosas como de un espejo; no pueden abandonar por sí mismos la fe en la independencia de tales objetos, pues subsisten sólo con ellos... Pero quien es consciente de su autonomía y de su independencia frente a todo lo externo a él —y sólo se llega a serlo si uno hace de sí mismo algo por sí mismo, con independencia de todo lo demás—, ése no necesita de las cosas como sostén de sí mismo, y puede no necesitar de ellas, porque pierden aquella su independencia y se reducen a una vacía apariencia»[11].

El precio que Fichte paga por la unidad de razón y decisión, en aras de un concepto crítico de la razón, es sin duda demasiado elevado como lo muestra sobre todo la última frase. Schelling y Hegel descubrieron en seguida que la espontaneidad del Yo absoluto, que pone el mundo y a sí mismo, sigue siendo abstracta; mostraron que la naturaleza no puede rebajarse a materia sin determinaciones para los sujetos activos, a menos que un mundo humano igualmente desprovisto él mismo de cualidades se reduzca al punto ciego de una ac-

---

[9] *Ibid.*, vol. I, p. 229.

[10] Acerca de Fichte cfr. W. Schulz, *J. G. Fichte, Vernunft und Freiheit*, Pfullingen, 1962; W. Weischedel, *Der Zwiespalt im Denken Fichtes*, Berlin, 1962.

[11] Fichte, *loc. cit.*, III, p. 17.

ción por la acción misma [12]. Así, pues, en el nivel de discusión preparado por Hegel, Marx, representante, después de Holbach y Fichte, de una tercera generación de ilustrados decididos, expone cómo el aspecto interno de la razón y la toma de partido del pensamiento contra el dogmatismo surgen sólo históricamente, a partir de un proceso de formación. Los sujetos que trabajan aspiran, en intercambio con una naturaleza ya estructurada en sí misma, y tomándola como base, a una forma de relación social emancipada al fin de la coerción natural y del dominio, y con ello a la mayoría de edad política. Marx muestra, frente a Fichte, que la conciencia cosificada ha de ser criticada prácticamente, a través de las cosas, por decirlo, en lugar de hacerlo mediante una mera teoría del conocimiento, mediante un retorno a la espontaneidad activa del sujeto a través de la renuncia al realismo del sano entendimiento humano. Lo mismo que Fichte con respecto a Holbach, Marx, con respecto a Fichte, refuerza el dogmatismo una vez más; de nuevo gana éste en impenetrabilidad de su substancia, en el carácter natural de la ofuscación objetiva que le es propia. Los dos «tipos fundamentales de hombres que Fichte distingue, dogmáticos e idealistas, pierden, junto con la contraposición de sus intereses, la forma meramente subjetiva de una disposición moral. Antes bien, al igual que aquellos intereses que doblegan la conciencia bajo el dominio de las cosas y de los nexos cosificados arraigan, como intereses materiales, históricamente determinados, en la base social del trabajo enajenado, de las satisfacciones denegadas y de la libertad oprimida, hunde también en ella sus raíces en el interés que pretende hacer valer, a través de las contradicciones reales de un mundo desgarrado, la unidad de los procesos de la vida en tanto que razón inmanente a las circunstancias. El dogmatismo, que comenzó siendo un prejuicio institucionalizado, adopta ahora, tras revestir el ropaje de una dispersión trascendental, la forma de las ideologías. La razón decidida contra el dogmatismo actúa en adelante bajo el nombre de crítica de la ideología. Su carácter partidario pretende, sin embargo, la misma objetividad que viene atribuida a la ilusión criticada. El interés rector del conocimiento es legitimado a partir del contexto objetivo.

En el concepto de una razón que actúa como crítica de la ideología los momentos del conocimiento y de la decisión se comportan dialécticamente: por una parte, la dogmática de la sociedad coagulada sólo puede penetrarse en la medida en que el conocimiento se deje guiar decididamente por la anticipación de una sociedad emancipada

[12] Una cuestión que Horkheimer y Adorno han desarrollado en la *Dialéctica de la Ilustración*. Cfr. mis investigaciones sobre la filosofía de Adorno, en *Philosophisch-politische Profile*, *cit.*, pp. 176-199.

y de la autonomía realizada de todos los hombres; pero al mismo tiempo este interés exige ya, a la inversa, la comprensión plena de los procesos del desarrollo social, porque sólo en ellos se constituye como interés objetivo. En la fase de la autorreflexión histórica de una ciencia con propósito crítico, Marx identifica por última vez la razón con la decisión por la racionalidad en el choque contra el dogmatismo.

En la segunda mitad del siglo XIX, en el curso de la reducción de la ciencia a fuerza productiva de una sociedad industrializada, el positivismo, el historicismo y el pragmatismo arrancan cada uno un fragmento de este concepto total de la racionalidad [13]. El intento, hasta entonces incuestionado, de las grandes teorías de someter a reflexión la conexión de la vida en su conjunto se ve a su vez desacreditado en lo sucesivo como dogmático. La razón particularizada es remitida al estadio de la conciencia subjetiva, bien sea como capacidad de prueba empírica de hipótesis, como comprensión histórica o como control pragmático de la conducta. Al mismo tiempo el interés y la tendencia son expulsados, como momentos subjetivos, de la corte del conocimiento. La espontaneidad de la esperanza, los actos de toma de posición y sobre todo la experiencia de la relevancia o de la indiferencia, la sensibilidad hacia el sufrimiento y la opresión, la pasión por la autonomía, la voluntad de emancipación y la felicidad de la identidad hallada, son ahora desligados para siempre del interés vinculante de la razón. Una razón desinfectada se ve purificada de los momentos de la voluntad ilustrada; enajenada de sí misma, se ha enajenado de su vida. Y la vida privada de espíritu arrastra una existencia espectral de arbitrariedad, con el nombre de «decisión».

EL AISLAMIENTO POSITIVISTA DE RAZON Y DECISION

Hasta entonces el conocimiento crítico se hallaba referido a una orientación científica en la acción. Incluso el conocimiento de la naturaleza (la «física» en sentido clásico) tenía su valor para la praxis (para la ética y la política). Sin embargo, una vez que las ciencias empíricas en su forma moderna, triunfante desde Galileo, alcanzan la conciencia de sí mismas en el positivismo y en el pragmatismo, y una vez que esta autocomprensión, en forma de teoría de la ciencia, es explicitada con la máxima exactitud en la filosofía analítica, inspirada tanto por el Círculo de Viena como por Peirce y Dewey, y sobre todo en la obra de Carnap, Popper y Morris [14], quedan ya claramente se-

---

[13] Cfr. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968.

[14] Sobre la semiótica de Ch. Morris cfr. K.-O. Apel, «Sprache und Wahrheit», en *Philosophische Rundschau*, 7. Jg., 1959, pp. 161 ss.; también «Szientismus oder trans-

paradas dos funciones del conocimiento, ambas igualmente incapacitadas para orientar en la acción.

La *función afirmativa* de las ciencias modernas consiste en proposiciones en torno a uniformidades empíricas. Las hipótesis legaliformes, obtenidas a partir de un nexo deductivo de enunciados y sometidas a prueba mediante experiencias controladas, se refieren a covariaciones regulares de magnitudes empíricas en todos los campos accesibles a la experiencia intersubjetiva. La explicación se sirve de leyes universales de este tipo, bajo determinadas condiciones iniciales particulares. Los mismos enunciados teóricos que permiten explicar causalmente determinados efectos posibilitan igualmente la predicción de los mismos en presencia de causas determinadas. Esta utilización predictiva de las teorías de las ciencias empíricas revela el interés que guía el conocimiento de las ciencias generalizadoras. Así como en otro tiempo los artesanos se dejaban guiar, en la elaboración de sus materiales, por reglas empíricas acreditadas por la tradición, así también en la actualidad los técnicos de todas las ramas de la producción pueden apoyarse, para la elección de sus medios, instrumentos y operaciones, en tales pronósticos científicamente experimentados. La fiabilidad de las reglas distingue ciertamente el ejercicio de la técnica en sentido tradicional de lo que hoy llamamos técnica. La función cognitiva de las ciencias modernas ha de concebirse por ello en conexión con el sistema del trabajo social: tales ciencias amplían y racionalizan nuestro poder de disposición técnica sobre procesos objetivos o, para el caso, objetivados, de la naturaleza y de la sociedad.

De esta función afirmativa del conocimiento reducido a ciencia empírica se deriva también la otra función, su *aportación crítica*. Pues si ese tipo de ciencia posee el monopolio de la dirección de la conducta racional, han de rechazarse todas las demás instancias que compiten por el derecho a la orientación científica de la acción. Esta tarea queda reservada a una crítica de la ideología cortada según patrones positivistas, dirigida contra un dogmatismo de nuevo cuño. Ahora ha de aparecer como dogmática toda teoría referida a la praxis de una manera que no sea la potenciación y perfeccionamiento de las posibilidades de acción instrumental. Puesto que en la metodología de las ciencias empíricas se fundamenta, tácita pero confiadamente, un interés técnico de conocimiento que excluye todos los demás intereses, cualquier otro nexo con la praxis vital puede ser reducido al silencio bajo el título de la libertad axiológica. La economía de la elección de medios racionales para fines dados, garantizada por prognosis condicionales en forma de recomendaciones técnicas, es el único «valor»[15]

zendentale Hermeneutik?», en R. Bubner (y otros), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. I, Tubingen, 1970, pp. 105-144.

[15] A excepción de los valores inmanentes a la ciencia y fijados por reglas lógicas y metodológicas.

permitido, y ni siquiera es defendido explícitamente como valor, porque se presenta como coincidente con la racionalidad pura y simple. En realidad se trata, sin embargo, de la formalización de una sola referencia de la vida, a saber, la experiencia de los controles de resultados incorporados en los sistemas de trabajo social y practicados ya en todo acto elemental de trabajo.

Por consiguiente, según los principios de una teoría analítica de la ciencia, aquellas cuestiones empíricas que no puedan plantearse y resolverse en forma de tareas técnicas no tienen derecho a esperar de la teoría ninguna respuesta. Todas las preguntas prácticas que no puedan responderse de modo suficiente mediante recomendaciones técnicas, sino que requieran también una autocomprensión en una situación concreta, sobrepasan desde el principio el interés de conocimiento investido de ciencia empírica. El único tipo de ciencia admitido por el positivismo no es dueño de considerar racionalmente tales cuestiones. Aquellas teorías que, a pesar de todo, ofrecen soluciones, pueden, según estos patrones, ser acusadas de dogmatismo. La meta de una crítica de la ideología mermada de acuerdo con ello estriba en hallar la rima decisionista en cada verso dogmático: las cuestiones prácticas (en el sentido que aquí damos a esta palabra) no son susceptibles de una discusión vinculante y en última instancia han de ser *decididas*. La palabra mágica para exorcizar el hechizo del dogmatismo es una decisión escrupulosamente aislada de la razón: las cuestiones prácticas ya no son «susceptibles de verdad».

En este punto de la discusión positivista con las nuevas formas del dogmatismo [16] se descubre el reverso de semejante crítica de la ideología. Arranca con pleno derecho el velo de una falsa racionalización de lo no racionalizado que cubre las éticas de los valores según el modelo de Scheler y Hartmann y hace retroceder de nuevo los objetos ideales hasta la subjetividad de las necesidades e inclinaciones, de las estimaciones y resoluciones. Pero el resultado de su trabajo es bastante monstruoso: las impurezas y los detritus de la emocionalidad son separados por filtración de la corriente de la racionaliad empírico-científica y encerrados higiénicamente en un embalse, formando una imponente masa de cualidades axiológicas subjetivas. Todo valor particular aparece como una aglomeración de sentido sin sentido, marcada únicamente con el estigma de la irracionalidad, hasta el punto de que no es posible fundamentar en absoluto la preeminencia de un valor con respecto a otro, ni por lo tanto la obligatoriedad que reclama para la acción. Así pues, en ese estadio la crítica de la ideología

[16] Entre ellas se encuentran doctrinas ontológicas y dialécticas, el derecho natural y las modernas filosofías de la historia. No por azar Popper incluye en la serie de los grandes dogmaticos, junto a Platón a Hegel y a Marx como «historicistas».

proporciona sin querer la prueba de que el progreso de una racionalización limitada por las ciencias empíricas a la disposición técnica se compra al precio de un incremento proporcional en la masa de irracionalidad presente en el campo de la praxis. Pues la acción requiere orientación hoy como ayer. Pero ahora la orientación es desmembrada en una mediación racional de técnicas y estrategias y en una elección irracional de supuestos sistemas axiológicos. El precio pagado por la economía de la selección de medios es un decisionismo sin trabas en la elección de las metas supremas.

La nítida frontera trazada por el positivismo entre conocimiento y valoración representa en realidad no tanto un resultado como un problema. Pues ahora son de nuevo las interpretaciones filosóficas las que se adueñan de la segregada región de los valores, las normas y las decisiones, precisamente sobre la base de una división del trabajo entre ellas y la ciencia mutilada.

La *filosofía subjetiva de los valores* ya no posee, con respecto a los nexos de sentido segregados del contexto real de la vida e hipostasiados, tanta seguridad como la ética objetiva de los valores, que los había convertido desde el principio en un reino de sentido ideal que trascendía la experiencia sensible. También aquélla reclama la existencia de órdenes axiológicos (Max Weber) y de fuerzas de fe (Jaspers) en una esfera dispensada de la historia. Pero el conocimiento científicamente controlado no es completado sin más por un conocimiento intuitivo. La fe filosófica, que se mantiene en el terreno intermedio entre la pura decisión y la aprehensión racional, tiene que comprometerse con uno de los órdenes en competencia, sin poder en cambio suprimir su pluralismo ni disolver por completo el núcleo dogmático del que ella misma se alimenta. La polémica responsable, aunque indecidible por principio, entre los filósofos, entre representantes intelectualmente íntegros y existencialmente comprometidos de las fuerzas del espíritu, aparece en este ámbito de las cuestiones prácticas como la única forma permitida de discusión.

Un *decisionismo* elevado a concepción del mundo no vacila ya en reducir las normas a decisiones. En la forma, surgida del análisis del lenguaje, de una ética no cognitiva, el complemento decisionista de una ciencia restringida a la manera positivista viene él mismo concebido en forma positivista (R. M. Hare). Desde el momento en que determinados juicios de valor fundamentales se toman como axiomas, es posible analizar concluyentemente un nexo deductivo de proposiciones correspondiente a aquéllos; sin embargo, tales principios no son accesibles a una aprehensión racional: su aceptación descansa exclusivamente en la decisión. Bien sean tales decisiones interpretadas luego en sentido personal-existencial (Sartre), en sentido abiertamente político (Carl Schmitt), o de forma institucional a partir de supuestos antropológicos (Gehlen), la tesis sigue siendo la misma: que las

decisiones relevantes para la práctica vital, ya consistan en la aceptación de valores, en la elección de un proyecto de historia vital o en la elección de un enemigo, no son accesibles a un debate racional ni susceptibles de un consenso racionalmente motivado.

Pero si las cuestiones prácticas, eliminadas del conocimiento reducido a ciencia empírica, escapan así por completo al alcance de la discusión racional, si las decisiones acerca de cuestiones práctico-vitales han de ser desligadas de cualquier instancia comprometida con la racionalidad, entonces tampoco puede extrañarnos un último intento, ciertamente desesperado: asegurar institucionalmente una decisión previa, socialmente vinculante, en torno a cuestiones prácticas a través del retorno al mundo cerrado de las imágenes y de los poderes míticos (Walter Bröcker). Este complemento *mitológico* del positivismo no se sustrae, como han demostrado Horkheimer y Adorno, a una necesidad lógica, cuya abismal ironía sólo la dialéctica podría rescatar para la risa.

Los positivistas honrados, a quienes tales perspectivas les hielan la risa en la garganta, aquellos, pues, a quienes espanta tanto la metafísica vergonzante de la ética objetiva de los valores y de la filosofía subjetiva de los valores como la declarada irracionalidad del decisionismo y aun de la remitificación, buscan apoyo en una crítica de la ideología independizada, que en la achatada forma de un quebrantamiento de las proyecciones, desarrollada desde Feuerbach hasta Pareto, ha precipitado a su vez en programa de concepción del mundo. Pues a pesar de toda su radicalidad deja sin explicar precisamente la raíz: el motivo de la propia crítica de la ideología. En efecto, si su meta sólo consiste en la demarcación por principio de la configuración, científicamente racionalizada, de la realidad frente a las «formas de interpretación del mundo y de autointerpretación del hombre impregnadas de valores y concepciones del mundo»[17] —con lo que estos intentos de «esclarecimiento de la conciencia» no pueden pretender una racionalidad vinculante—, entonces la crítica de la ideología se priva de la posibilidad de justificar teóricamente su propia tarea. Como crítica hace efectivamente un intento de esclarecer la conciencia y no por ejemplo de conformar la realidad: no crea nuevas técnicas, sino que en todo caso prohíbe que determinadas técnicas se utilicen abusivamente en nombre de una solo presunta teoría. Pero, ¿de dónde extrae esta crítica su fuerza si la razón separada de la decisión ha de prescindir por completo del interés en una emancipación de la conciencia frente a la obnubilación dogmática?

Desde luego: la ciencia debe entrar aquí en juego en su función de conocimiento afirmativa; ella misma, por decirlo así, es reconoci-

[17] E. Topitsch, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, cit.*, p. 279.

da como un valor. A él sirve la separación de conocimiento y decisión que lleva a cabo la crítica de la ideología, y el logro de tal separación habría suprimido el dogmatismo. Sin embargo, aun así, la ciencia, en su función de conocimiento crítica, a saber, la impugnación del dogmatismo desde la plataforma positivista, sólo es posible en forma de una ciencia que reflexiona sobre sí misma en cuanto fin y quiere hacerlo, y por lo tanto, una vez más, en forma de una razón decidida, el *fundamento* de cuya posibilidad es impugnado precisamente por la crítica de la ideología. Si por el contrario renuncia a la fundamentación, la pugna de la razón contra el dogmatismo sigue siendo a su vez una cuestión de dogmática; la indestructibilidad del dogmatismo se concedería desde el principio. Tras este dilema se oculta, según creo, el hecho de que la crítica de la ideología ha de presuponer tácticamente, a título de motivo propio, aquello que combate como dogmático, a saber, la convergencia de razón y decisión, precisamente un concepto amplio de racionalidad. Ciertamente, este concepto oculto de una racionalidad substancial viene aprehendido en formas diversas según que la reflexión impulsora se halle únicamente convencida del valor de las técnicas científicas o también del sentido de una emancipación científica dirigida a la autonomía y la madurez; según que la crítica de la ideología esté motivada, al nivel del entendimiento, por el interés en el incremento del saber técnico en las ciencias empíricas o lo esté, al nivel de la razón, por el interés en la Ilustración como tal. El positivismo es tan incapaz de distinguir estos dos conceptos de racionalidad como en general de adquirir conciencia de que él mismo acepta implícitamente lo que combate de puertas afuera: la razón decidida. Pero del hecho de que se distinga entre ambas formas depende la relación de teoría y praxis en la civilización científica.

LA CRITICA DE LA IDEOLOGIA TOMA PARTIDO EN FAVOR DE LA RACIONALIDAD TECNOLOGICA

La crítica positivista de la ideología, por más que insista frente al dogmatismo en una separación entre teoría y decisión, es ella misma una forma de la razón decidida; *nolens volens* toma partido por una racionalización progresiva. En el caso que vamos a analizar en primer lugar su preocupación gira sin reservas en torno a la ampliación y difusión del saber técnico. En la lucha contra el dogmatismo, tal como ella lo entiende, remueve los obstáculos tradicionalistas, ideológicos en general, que podrían estorbar el progreso de las ciencias empírico-analíticas y el proceso de su utilización sin trabas. Esta crítica no es un análisis libre de valores: acepta el valor de las teorías empírico-científicas, y no meramente de forma hipotética, sino pre-

suponiendo ya normativamente, en los primeros pasos de su análisis, que una conducta racional desarrollada según recomendaciones técnicas es no sólo deseable, sino también «razonable». Este concepto implícito de razón no puede ciertamente explicarse con los propios *instrumentos del positivismo*, aunque expresa sus intenciones. De acuerdo con los patrones positivistas, la racionalidad de la conducta es un valor que aceptamos o rechazamos a través de nuestra decisión. Sin embargo, al mismo tiempo puede demostrarse concluyentemente, según los mismos patrones, que la racionalidad es un medio para la realización de valores y que en esa medida no puede situarse en *un mismo* nivel junto con todos los demás valores. *En efecto*, la preparación de la conducta racional que lleva a cabo la crítica de la ideología recomienda la racionalidad como el medio preferible, cuando no exclusivo, para la realización de valores, porque garantiza la «eficiencia» o la «economía» del proceder. Ambas expresiones revelan el interés de conocimiento de las ciencias empíricas en su carácter de interés técnico. Delatan el hecho de que la racionalización se mantiene desde el principio en los límites del sistema del trabajo social y comprende precisamente el logro de la disponibilidad de procesos objetivos y objetivados. En tal sentido el poder de disposición técnica se comporta de modo indiferente frente a los sistemas axiológicos posibles en cuyo servicio puede ejercerse. Las determinaciones de esta racionalidad, eficiencia y economía del proceder, no pueden concebirse ellas mismas a su vez como valores, y sin embargo sólo si fuesen valores podrían hallar justificación en el marco de la autocomprensión positivista. Una crítica de la ideología cuya única meta es la imposición de la racionalidad tecnológica no escapa a este dilema: afirma la racionalidad como valor, porque, frente a todos los demás valores, tiene la ventaja de estar implicada en los procedimientos racionales mismos. Puesto que este valor puede verse legitimado apelando al proceso de investigación y a su traducción técnica y no requiere ser fundamentado sólo mediante la pura decisión, ocupa una posición de privilegio frente a todos los demás valores. La experiencia del éxito controlado de la conducta racional ejerce una presión racionalmente acreditada sobre la aceptación de tales normas de conducta: incluso esta racionalidad menguada conlleva, pues, una decisión por la racionalidad. Por ello en la crítica de la ideología que, al menos subrepticiamente, confirma ese hecho alienta una partícula de razón decidida, en contradicción con los patrones a tenor de los cuales critica el dogmatismo. Puesto que dicha crítica constituye, por más pervertida que esté, un fragmento de la razón decidida, tiene consecuencias que contravienen una pretendida neutralidad frente a cualquier sistema de valores. El concepto de racionalidad que impone con decisión conlleva más bien, en último término, una organización completa de la sociedad en la que una tecnología independizada sigue dictando aún, en

nombre de la libertad de valores, el sistema de valores, o sea, el suyo propio, a los ámbitos de la praxis usurpados por ella.

Quisiera distinguir cuatro grados de racionalización a través de los cuales vamos ampliando cualitativamente nuestro poder técnico de disposición. En los dos primeros grados las tecnologías exigen una eliminación de los elementos normativos del proceso de argumentación científica, pero en los dos siguientes dicha eliminación desemboca en una subordinación de los valores, al principio sólo excluidos del ámbito de la razón, a los procedimientos tecnológicos, que se constituyen a sí mismos en sistemas de valores.

El *primer* grado de racionalización depende de la situación metodológica de las ciencias empíricas. La masa de las hipótesis legaliformes confirmadas determina el ámbito de la conducta racional posible. Se trata, pues, de una racionalidad tecnológica en sentido estricto: nos servimos, para la realización de objetivos, de las técnicas científicas disponibles. Pero cuando hay que elegir entre actos igualmente apropiados desde el punto de vista técnico, se requiere una racionalización de *segundo* grado. La traducción de las recomendaciones técnicas en praxis, es decir, la utilización técnica de las teorías de las ciencias empíricas, debe mantenerse aún bajo las condiciones de la racionalidad tecnológica. Pero de esa tarea ya no pueden ocuparse las ciencias empíricas. Las informaciones de dichas ciencias no bastan para una elección racional entre medios funcionalmente equivalentes para fines concretos, que deben alcanzarse en el marco de un determinado sistema axiológico. Es más bien la teoría de la decisión la que clarifica estas relaciones entre técnicas alternativas y fines determinados, por un lado, y entre el sistema axiológico y la máxima empleada en la decisión, por otro [18]. Dicha teoría analiza normativamente las decisiones posibles en consonancia con una racionalidad de la opción determinada por la «economía» o la «eficiencia». Por lo tanto, la racionalidad se refiere tan sólo a la forma de la decisión, y no al contexto concreto y al resultado efectivo [19].

En los dos primeros grados, la racionalidad de la conducta obliga a aislar los valores, que escapan a toda discusión vinculante, de modo que tales valores pueden ponerse en relación con técnicas dadas y con fines concretos sólo en forma de imperativos hipotéticamente asumidos: tales relaciones resultan aptas para un cálculo racional, por-

---

[18] Cfr. G. Gäfgen, *Theorie der wirtschaftlichen Entscheidung*, Tübingen, 1963.

[19] Cfr. Gäfgen, *op. cit.*, pp. 26 ss.: «El resultado de la decisión no tiene por qué parecer en absoluto "racional" en sentido cotidiano, puesto que el agente puede tener un sistema de valores en sí mismo coherente, pero que parece absurdo en comparación con el de otros agentes. Dicho carácter absurdo sólo puede determinarse por comparación con un patrón de normalidad de valores y objetivos... *Este tipo de irracionalidad* se refiere al contenido, no a la forma de las decisiones».

que siguen siendo externas a los valores excluidos como tales de la razón. «Lo que aquí se denomina sistema axiológico es, pues, un sistema de reglas que exponen cómo hay que valorar las consecuencias indicadas por el sistema de información *a tenor de los sentimientos axiológicos* del agente»[20]. La reducción subjetivista de los intereses decisivos para la orientación en la acción a «sentimientos» ya no susceptibles de racionalización constituye una expresión exacta del hecho de que la libertad axiológica del concepto tecnológico de racionalidad actúa dentro del sistema del trabajo social y mediatiza los restantes intereses de la praxis vital en función del interés exclusivo en la efectividad de los resultados y en la economía en el empleo de los medios. Las distintas situaciones de intereses en competencia, hipostasiadas como valores, son excluidas de la discusión. Resulta característico el hecho de que, según los patrones de la racionalidad tecnológica, el acuerdo en torno a un sistema colectivo de valores nunca puede lograrse por la vía de una discusión esclarecida en la palestra política, es decir, mediante un consenso alcanzado racionalmente, sino tan sólo mediante la suma o el compromiso: los valores son, por principio, indiscutibles[21]. En la práctica, naturalmente, no se puede mantener el supuesto de sistemas axiológicos «independientes», propio de la teoría de la decisión. La imposición de la racionalidad formal de la opción, es decir, la expansión del pensamiento tecnológico hasta abarcar la elección de técnicas científicas, transforma los propios sistemas de valores antes vigentes. Con ello no me estoy refiriendo tan sólo a la sistematización de las ideas axiológicas, a la que obliga todo análisis en términos de la teoría de la decisión; me refiero sobre todo a la reformulación o incluso a la depreciación de normas tradicionales, que fracasan como principios de orientación en el intento de la realización técnica de objetivos concretos. Resulta patente la relación dialéctica entre valores que surgen de situaciones específicas de intereses y técnicas para la satisfacción de necesidades orientadas a tenor de valores: del mismo modo que los valores se desgastan por ideológicos y sucumben cuando con el tiempo llegan a perder sus vínculos con una satisfacción de necesidades reales técnicamente adecuada, así también, ante nuevas técnicas, pueden formarse nuevos sistemas de valores a partir de la transformación de las situaciones de intereses. Como es sabido, ya Dewey pudo poner en una combinación de los valores con el saber técnico la esperanza de que el empleo de técnicas constantemente acrecentadas y mejoradas no sólo se mantuviese unido a las orientaciones axiológicas, sino que sometiese también indirectamente los valores mismos a una verificación pragmática. Sólo

---

[20] Gäfgen, *op. cit.*, p. 99.
[21] *Ibid.*, pp. 176 ss.

gracias a la existencia de esta conexión entre valores transmitidos y técnicas científicas, desatendida por la teoría de la decisión, pudo Dewey formular esta provocativa pregunta: «¿Cómo emplear lo que sabemos para dirigir nuestra conducta práctica, a fin de poner a prueba estas creencias y posibilitar otras mejores? La cuestión se aborda, como siempre se ha hecho, empíricamente: ¿Qué hacer para asegurar mejor la existencia de objetos poseedores de valor?» [22]. Se puede responder a esta pregunta en el sentido de una razón interesada en la ilustración, y, en cualquier caso, Dewey la planteó en este sentido. Nosotros hemos de tener en cuenta, sin embargo, la respuesta alternativa, que somete incluso la formación de sistemas axiológicos a las pautas de la racionalidad tecnológica. Con ello alcanzamos el *tercer* grado de racionalización, que se extiende a situaciones estratégicas en las cuales se calcula una conducta racional frente a adversarios que actúan también racionalmente. Ambas partes persiguen intereses en competencia; en el caso de una situación estrictamente competitiva evalúan las mismas consecuencias a tenor de conjuntos de preferencias contrapuestas, concuerden o no los sistemas de valores. Una situación semejante exige una profunda racionalización. El agente no trata sólo de dominar un campo de acontecimientos determinado por predicciones científicas, sino también de ejercer el mismo control sobre situaciones de indeterminación racional; no puede informarse sobre la conducta del adversario del mismo modo que sobre procesos naturales, esto es, empíricamente y a través de hipótesis legaliformes; por principio, y no sólo según grados, carece de una información completa, porque también el adversario es capaz, no ya de reacciones unívocamente determinadas, sino de elegir entre estrategias alternativas. Lo que nos interesa, sin embargo, no es la resolución del problema planteado en términos de la teoría de juegos, sino la peculiar coerción técnica que tales situaciones ejercen también sobre los sistemas de valores. En la propia tarea técnica se introduce también un valor básico, a saber, la autoafirmación lograda frente al adversario, el aseguramiento de la supervivencia. En función de este valor estratégico por el que se orientan el juego o la pugna como tales se relativizan luego los valores puestos inicialmente en juego, es decir, aquellos sistemas de valores de los que se ocupa primariamente la teoría de la decisión.

Desde el momento en que el supuesto de situaciones estratégicas llevado a cabo por la teoría de juegos se generaliza a todas las situaciones en las que se plantea el problema de la decisión, es posible analizar los procesos de decisión en todo momento bajo condiciones políticas, con lo que el empleo del término «político» en el sentido, de-

[22] J. Dewey, *Quest for Certainty*, New York, 1960, p. 43.

sarrollado desde Hobbes hasta Carl Schmitt, de una autoafirmación existencial. Para ello basta entonces, en último término, con reducir los sistemas de valores a una especie de valor biológico fundamental y plantear el problema de la decisión en términos generales de la siguiente forma: ¿Cómo hay que organizar los sistemas que emiten decisiones, bien sean individuos o grupos, instituciones determinadas o sociedades enteras para asegurar en cada situación el valor fundamental de la supervivencia y evitar los riesgos? Las funciones teleológicas que proveían el programa en conexión con los valores puestos en juego inicialmente se ven suprimidas aquí en favor de magnitudes teleológicas formalizadas, como la estabilidad o la capacidad de adaptación, que se vinculan tan sólo a una necesidad básica, cuasibiológica, del sistema: la de reproducir la vida. Ciertamente, esta autoprogramación de sistemas retroactivamente regulados se hace sólo posible en el *cuarto* grado de racionalización, cuando se consigue transferir a una máquina el esfuerzo de la decisión. Aunque ya hoy en día existe un amplio conjunto de problemas en los que las máquinas se utilizan con éxito para simular situaciones reales, este último grado, como es natural, sigue siendo aún, en gran medida, una ficción. De todos modos, sólo este grado pone completamente al descubierto la intención de una racionalidad tecnológica extendida a todos los dominios de la praxis, y con ella el concepto sustancial de racionalidad que una crítica positivista presupone y se oculta a sí misma al mismo tiempo. Los *procesos de decisión bajo condiciones políticas* a los que nos hemos referido pueden, en principio, ser asumidos por máquinas capaces de aprendizaje, en calidad de mecanismos de control de organizaciones sociales. Tan pronto como se traspasara este umbral, serían también puestos en acción, según las pautas de la conducta racional, los sistemas de valores expulsados del proceso de racionalización en grados anteriores; en efecto, tales valores podrían introducirse como masa líquida en los procesos de adaptación de una máquina capaz de estabilizar su propio equilibrio y de autoprogramarse sólo porque previamente habrían sido excluidos de la razón en cuanto valores[23].

En un manuscrito sobre la significación científica y política de la teoría de la decisión, Horst Rittel ha extraído consecuencias inequívocas acerca de este cuarto grado de racionalización: «No es posible ya considerar los sistemas de valores como estables durante largo tiempo. Lo que puede quererse depende de lo que puede hacerse posible, y lo que debe hacerse posible depende de lo que se quiere. Objetivos

[23] H. Rittel, *Uberlegungen zur wissenschaftlichen und politischen Bedeutung der Entscheidungstheorien. Studiengruppe für Systemforschung*, Heidelberg, manuscrito, pp. 29 ss.; del mismo autor, «Instrumentelles Wissen in der Politik», en H. Krauch (ed.), *Wissenschaft ohne Politik*, Heidelberg, 1966, pp. 183-209.

y funciones utilizables no son magnitudes independientes. Se hallan en interacción con el ámbito de la decisión. Las ideas axiológicas son manipulables dentro de amplios límites. Ante la inseguridad de los desarrollos alternativos futuros resulta estéril el deseo de trazar rígidos modelos de decisión que proporcionen estrategias para largos periodos de tiempo... Parece más sensato ver el problema de la decisión en términos más generales y tomar en cuenta la idoneidad de los sistemas que emiten las decisiones. ¿Cómo ha de estar constituida una organización para hacer frente a las inseguridades producidas por la innovación y las vicisitudes políticas? En lugar de contar con un determinado sistema que genera decisiones y con un sistema de valores como datos fijos, lo que se investiga es la aptitud de tal sistema para el cumplimiento de sus tareas. ¿Qué acoplamientos retroactivos al sistema objetual resultan necesarios? ¿Qué datos acerca de tal sistema son utilizados y con qué grado de precisión? ¿Qué dispositivos son necesarios para la provisión de tales datos? ¿Qué sistemas de valores son en general consistentes y garantizan oportunidades para la adaptación y con ello para la "supervivencia"?»[24]. La negra utopía de una disposición técnica sobre la historia se habría alcanzado cuando se hubiese establecido, como sistema central de control social, un autómata capaz de aprendizaje que pudiese resolver estas cuestiones cibernéticamente, justo «por sí mismo».

La crítica de la ideología que, en aras de la liquidación del dogmatismo y de la imposicion de la conducta tecnológicamente racional, separa tajantemente razón y decisión, automatiza finalmente las decisiones de acuerdo con las leyes de esta racionalidad llevada al poder. Puesto que la crítica no puede atenerse a la separación exigida, sino que sólo encuentra su propia razón al tomar partido por una racionalidad por más restringida que sea, tampoco la racionalización desplegada a lo largo de esos cuatro grados muestra ninguna tolerancia o siquiera indiferencia ante los valores. Las decisiones últimas acerca de la aceptación o el rechazo de normas no se hallan tampoco excluidas de este concepto de racionalidad. También estas decisiones se incluyen en último término en un proceso de adaptación autorregulado, llevado a cabo por autómatas capaces de aprendizaje según las leyes de la conducta racional, y no están precisamente independizadas de un proceso cognitivo orientado hacia la disposición técnica. La racionalidad substancial oculta en la aséptica toma de partido en favor de la racionalidad formal revela, en el concepto anticipado de una autoorganización de la sociedad cibernéticamente regulada, una implícita filosofía de la historia. Descansa ésta en la problemática tesis según la cual los hombres dirigen racionalmente sus destinos se-

[24] Cfr. N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, Tubingen, 1968.

gún el grado de utilización de técnicas sociales, y aún más, tales destinos permiten una dirección racional según el grado de control cibernético sobre la aplicación misma de dichas técnicas. Sin embargo, semejante administración racional del mundo no se identifica sin más con la solución de las cuestiones prácticas planteadas en la historia. No hay ninguna razón para suponer un *continuum* de racionalidad entre la capacidad de disposición técnica sobre procesos objetivados y la de dominio práctico de procesos históricos. La irracionalidad de la historia se basa en que la «hacemos» sin que hasta ahora podamos hacerla conscientemente. Por ello la racionalización de la historia no puede ser promovida mediante la ampliación del poder de control detentado por hombres abocados a la manipulación, sino sólo mediante un estadio superior de la reflexión, mediante la conciencia progresivamente emancipada de hombres destinados a la acción.

CONTRIBUCION A LA AUTORREFLEXION DE LA «FE» RACIONALISTA

La crítica de la ideología, aun en su forma positivista, puede manifestar un interés por la autonomía y la madurez; como lo muestra el ejemplo de Popper, no tiene por qué permanecer limitada al interés técnico de conocimiento. También Popper respeta, como el que más, la estricta frontera entre conocimiento y valor trazada por la lógica de la ciencia. También él identifica con la ciencia como tal el conocimiento desarrollado por las ciencias empíricas según las reglas de una metodología universalmente válida; también él da por supuesta la índole residual del pensamiento purificado de los momentos de la voluntad racional y no se pregunta si tal vez no será sólo el monopolio ejercido por un interés técnico de conocimiento sobre todo conocimiento posible el que crea la norma en cuya virtud todo aquello que no se ajusta a su medida adopta la forma fetichista de la valoración, de la decisión o de la mera fe. Sin embargo, la crítica popperiana de la forma positivista del dogmatismo no comparte la metafísica implícita de los partidarios de la racionalidad tecnológica. Su motivo es el de la Ilustración, si bien le añade la resignada reserva de que el racionalismo sólo puede justificarse como confesión de fe. Si el conocimiento científico, purgado del interés de la razón, carece de toda relación significativa inmanente con la praxis y si, a la inversa, todo contenido normativo se halla desligado, en virtud de una convicción nominalista, de la comprensión del contexto real de la vida —como Popper, adialécticamente, supone—, entonces habrá de concederse de hecho el dilema consistente en que no me es posible racionalmente obligar a nadie a que apoye sus presunciones con argumentos y experiencias. Igualmente, tampoco yo puedo, con ayuda de argumentos

y experiencias, justificar concluyentemente mi resolución de adoptar, digamos, una conducta determinada. En este sentido, mi adopción de una actitud racionalista requiere también una decisión al respecto. También aquí el problema reside «no en la elección entre saber y fe, sino únicamente en la elección entre dos tipos de fe»[25]. Por ello la cuestión no reside, para Popper, en recomendar la adopción de la racionalidad tecnológica como un valor. La fe en el racionalismo comprometerá más bien a la sociedad a una conducta correcta desde el punto de vista técnico-social en virtud de la conciencia ilustrada de sus ciudadanos. Estos actúan racionalmente, en un sentido que rebasa ya la propia racionalidad tecnológica, si crean o modifican las normas e instituciones sociales a tenor de su conocimiento de las informaciones científicas disponibles. El propio dualismo de hechos y decisiones, con su tácito supuesto de que la historia tiene tan poco sentido como la naturaleza, se presenta, pues, como condición de la eficacia práctica de un racionalismo resueltamente adoptado, es decir, de que podamos realizar, desde la perspectiva técnico-social, en la dimensión de los hechos históricos, un «sentido» ajeno en su origen a la historia, en virtud de la decisión y de nuestro conocimiento teórico de leyes naturales fácticas. El concepto popperiano de racionalidad conserva también en primer término la apariencia de un concepto meramente formal, por mucho que trasciende, por lo demás, con la categoría de sentido, los criterios de economía y eficiencia exigidos por el contexto del trabajo social: dicho sentido, para cuya realización se prevén determinados procedimientos, sigue siendo indeterminado y abierto a una concreción en función de los sistemas axiológicos aceptados. Una configuración material de situaciones dadas no puede, como tal, prejuzgarse mediante el compromiso con un proceder racional, pues en este otro caso estaríamos admitiendo un concepto substancial de racionalidad que arrebataría a la fe en el racionalismo su carácter de mera decisión.

El racionalismo en el sentido popperiano, reducido en la línea del positivismo, exige tan sólo, primariamente, que el mayor número posible de individuos adopte una actitud racionalista. Tal actitud ya determine la conducta en el proceso de investigación o en la praxis social, se orienta por las reglas de la metodología científica. Acepta las normas usuales de la discusión científica se muestra informada en especial acerca del dualismo entre hechos y decisiones y conoce los límites del conocimiento intersubjetivamente válido. Por ello se opone al dogmatismo, tal como los positivistas lo entienden, y, al emitir su juicio acerca de sistemas valores y normas sociales en general, se obliga a la observancia de principios críticos que fijan la relacion en-

[25] K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft*, *cit.*, vol. II, p. 304.

tre teoría y praxis. En primer lugar, la validez absoluta de todas las normas sociales se ve impugnada, de modo que dichas normas están expuestas, por el contrario, a la investigación crítica y a la posibilidad de su revisión. En segundo lugar, las normas sólo son aceptadas una vez que sus repercusiones en el contexto de la vida social han sido examinadas y valoradas en términos de las informaciones científicas de que se dispone. En tercer y último lugar, toda acción políticamente relevante tendrá que agotar las reservas de saber técnico y poner en juego todos los medios de pronóstico para evitar consecuencias secundarias no controladas. En cualquier caso, todos los grados de esta racionalización —y esto los distingue de los cuatro grados de la tecnología que hemos mencionado— permanecen en todo momento referidos a la comunicación de los ciudadanos que discuten desde una actitud racional. Popper, por tanto, en una especie de ficción, ha extendido la metodología a los principios de la discusión política en general, y con ello ha prolongado también el foro de los investigadores que debaten los métodos y discuten las cuestiones empírico-teóricas hasta abarcar el ámbito público de la política en su conjunto.

Sin embargo, con la extrapolación político-social de una metodología se expresa algo más que la mera forma de la realización racional del sentido; con ella se hace ya explícito un determinado sentido, y hasta la intención de un orden social específico: el orden liberal de la «sociedad abierta». A partir del supuesto formal de una actitud racionalista extrae Popper máximas para la resolución de cuestiones prácticas máximas que, si fuesen seguidas en un orden de magnitud políticamente relevante, habrían de intervenir profundamente en la estructura natural de la sociedad existente. Ese proceso de comunicación científicamente esclarecida, institucionalizado en el ámbito público de la política, pondría en marcha una destrucción técnico-social de todas las formas substanciales de dominio, y mantendría viva esa misma destrucción en la reflexión permanente de los ciudadanos, en orden a su emancipación. Por ello, no sin fundamento espera Popper de ese liberalismo de la conformación política de la voluntad, restaurado en el nivel de las modernas ciencias, una disminución de las represiones y, como consecuencia de la creciente emancipación de los hombres, la reducción de los sufrimientos individuales y colectivos, en el marco de un consenso libremente establecido acerca de los principios del bienestar y de la paz. Como sucedía en la Ilustración del siglo XVIII, vienen de nuevo a coincidir la falta de racionalidad con la denegación de la libertad y los obstáculos a la felicidad.

Pero si de verdad existiese una conexión justificada entre el canon de la comunicación científicamente vinculante, extrapolado al ámbito político-social, y dichas consecuencias prácticas, entonces un positivismo que reflexionase sobre sí mismo ya no podría separar por más tiempo del concepto de racionalidad el interés de la razón en la eman-

cipación. Ahora bien, dicha conexión existe, porque es inherente a la discusión racional como tal, inexorablemente, una tendencia, o, más exactamente, una firme determinación legitimada por la racionalidad misma y que no necesita de la decisión, de la pura fe. El racionalismo tendría que destruirse a sí mismo en cuanto ciega fe positivista desde el momento mismo en que se negara a someter una vez más la vasta racionalidad del diálogo libre desarrollado por hombres en comunicación recíproca —racionalidad a la que Popper aspira en secreto en todo momento— al yugo de la limitada racionalidad del trabajo social[26].

Ya en la discusión acerca de cuestiones metodológicas, como Pole[27] ha señalado con razón frente a Popper, se presupone la comprensión previa de una racionalidad que no ha sido aún despojada de sus aspectos normativos: sólo podemos discutir razonadamente las decisiones metodológicas si previamente nos hemos formado los conceptos de una «buena» teoría, de una argumentación «satisfactoria», de un consenso «verdadero» y de una perspectiva hermenéuticamente «fructífera», en los cuales los contenidos descriptivos y normativos no están aún separados. En cambio, Popper ha de impugnar la racionalidad de tales decisiones, porque son solamente ellas las que determinan las reglas según las cuales puede llevarse a cabo un análisis empírico libre de valores. Con mayor motivo queda impedida una discusión que debiera desarrollar las implicaciones objetivas de las decisiones metodológicas partiendo del contexto social del proceso de investigación; dicha tarea queda excluida a consecuencia de una separación adialéctica entre génesis y validez.

Esta precaria restricción de la racionalidad se manifiesta aún con mayor claridad en la discusión de cuestiones prácticas prevista por Popper. También los sistemas de valores deben someterse a una prueba racional para su acreditación con el mismo rigor que las teorías científicas, aunque de manera distinta. Los criterios para dicha acreditación se deciden metodológicamente, como sucede también en las ciencias. Las consecuencias efectivas de los sistemas axiológicos para la vida social en situaciones dadas pueden examinarse sobre la base de tales criterios, análogamente a lo que sucede con los contenidos informativos de las teorías en las ciencias empíricas. Hans Albert ha formulado en este contexto la propuesta utilitarista «de situar en primer plano, al establecer un criterio para la confirmación de sistemas éticos, la satisfacción de las necesidades humanas, la realización de los deseos humanos, la evitación de sufrimientos humanos innecesa-

[26] D. Pole, *Conditions of Rational Inquiry*, London, 1961, pp. 30 ss.

[27] Cfr. el cap. final de G. Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience*, vol. II, 2.ª ed., Göteborg, 1970.

rios... Dicho criterio ha de ser descubierto y fijado, tal como sucede también con los criterios del pensamiento científico. También las reglas e instituciones sociales, encarnaciones en cierto modo de ideas éticas, y susceptibles de examen con ayuda de tal criterio, descansan sobre el descubrimiento humano. No hay que esperar que un criterio de ese tipo se acepte sin más, pero... una discusión racional acerca de un criterio útil es, sin más, posible»[28]. Sin embargo, la fijación de tales criterios se halla sustraída al control empírico-científico si tenemos en cuenta el dualismo de hechos y decisiones presupuesto desde el punto de vista metódico. Precisamente la exigencia de un avance en la racionalización deja al descubierto, inadvertidamente, los límites del positivismo: las cuestiones objetivas se prejuzgan en forma de decisiones metodológicas y las consecuencias prácticas de la aplicación de tales criterios se excluyen de la reflexión. En lugar de ello sería necesaria una clarificación hermenéutica de los conceptos de necesidad y satisfacción de necesidades adecuados históricamente al estado de desarrollo de la sociedad, así como de los conceptos de sufrimiento y sufrimiento «innecesario» pertinentes a nuestra época. Pero, sobre todo, el criterio elegido tendría que ser derivado y justificado como tal partiendo del nexo objetivo de intereses subyacentes. Ello presupondría ya un concepto amplio de racionalidad, que no temiese a la autorreflexión en torno a su conexión con el grado de evolución histórica de los sujetos cognoscentes. Tan pronto como en el nivel metodológico y en los llamados metateórico y metaético se argumenta en general *con razones*, se ha traspasado ya el umbral hacia la dimensión de una racionalidad ampliada. Los ilustrados positivistas, que conocen a su racionalismo sólo el crédito de una profesión de fe, no pueden reflexionar sobre aquellos que presuponen *en tanto que* razón, en tanto que algo idéntico al interés de la razón, puesto que no advierten con claridad el dogmatismo de los tecnólogos, por más que estén sencillamente infectados de él.

Sólo una razón consciente de que en toda discusión racional opera de manera indestructible el interés en el progreso de la reflexión hacia la madurez conseguirá, a partir de la conciencia de su propia incardinación materialista, la fuerza necesaria para trascenderla. Sólo ella será capaz de hacer que el predominio positivista del interés técnico del conocimiento se refleje sobre el fondo de una sociedad industrial que integra la ciencia como fuerza productiva y se preserva a sí misma como un todo del conocimiento crítico. Sólo ella podrá negarse a sacrificar una racionalidad dialéctica del lenguaje, ya lograda,

[28] H. Albert, «Ethik und Metaethik», en *Archiv für Philosophie*, Bd. 11, 1961, pp. 59 ss.; del mismo autor, *Traktat über Kritische Vernunft*, Tubingen, 1968, en especial cap. III, pp. 55 ss.

a las normas, en el fondo irracionales, de una racionalidad del trabajo tecnológicamente restringida. Sólo ella podrá incidir seriamente en el nexo forzoso de la historia, que seguirá siendo dialéctica mientras no se haga accesible al diálogo de hombres ya no tutelados. En la actualidad, la convergencia de razón y decisión, pensada aún como inmediata por la gran filosofía, ha de ser recuperada y afirmada reflexivamente en el nivel de las ciencias positivas, lo cual significa que ha de serlo a través de la separación, de la disrupción de razón y decisión trazada necesariamente y con razón al nivel de la racionalidad tecnológica. La ciencia como fuerza productiva, al confluir con la ciencia como fuerza de emancipación, actúa tan saludablemente como, a la inversa, genera el desastre al pretender someter a su control *exclusivo* el campo de la praxis, no manipulable técnicamente. El desencadenamiento que no deshace el hechizo, sino que lo esquiva, produce nuevos chamanes. La Ilustración que no quiebra dialécticamente el maleficio, sino que lo anuda más fuertemente aún con el velo de una racionalización a medidas, convierte a su vez en mito el mundo desposeído de dioses.

Las palabras románticas de Schelling en torno a la razón como locura regulada cobran un sentido estremecedoramente agudo bajo el dominio de la técnica sobre una praxis sólo por ello separada de la teoría. Si en la locura alienta todavía, en forma pervertida, el motivo central de la razón, ya determinante en el mito, la religión y la filosofía, a saber, la fundación de la unidad y conexión de un mundo en la multitud informe de los fenómenos, entonces las ciencias que, en medio de un flujo de fenómenos por principio acósmico, arrancan a lo azaroso uniformidades empíricas, se hallan purgadas, al modo positivista, de la locura. Siguen regulando, pero ya no la locura; y la locura ha de prescindir por tanto de la regulación. La razón estaría en ambas a la vez, pero así se precipita en el abismo abierto entre ellas. En consecuencia es fácilmente perceptible el peligro de una civilización exclusivamente técnica, que prescinda del vínculo de la teoría con la praxis: sobre ella pesa la amenaza de la escisión de la conciencia y la disociación de los hombres en dos clases: ingenieros sociales y moradores de instituciones cerradas.

CAPITULO 9

CONSECUENCIAS PRACTICAS DEL PROGRESO TECNICO-CIENTIFICO

Desde hace algunos siglos, la ciencia y la técnica se han convertido en un proceso lineal: nuestro saber y nuestro poder se acrecientan en tales campos de forma acumulativa. Cada generación se apoya en los hombros de la anterior. Puesto que en el marco de referencia, metódicamente fijado, del progreso técnico-científico las teorías ya en desuso y los procedimientos ya desbancados son precisamente etapas en el camino del éxito, nos entregamos confiadamente a la acumulación de nuestro capital de informaciones científicas e instrumentos técnicos. En algún momento la filosofía de la historia puso sus esperanzas en ese proceso. El progreso técnico-científico parecía llevar aparejado un progreso de la civilización, a la vez moral y político.

En el siglo XVIII el progreso de las ciencias debía transformarse en progreso moral a través de la ilustración de un público compuesto de personas civiles particulares; en el XIX una técnica en avance debía hacer saltar las cadenas de un marco institucional ya estrecho y desembocar en una emancipación de los hombres a través de la acción revolucionaria del proletariado. El progreso de la ciencia se identificó con la reflexión, con la destrucción de los prejuicios, y el progreso de la técnica con la liberación de la represión, de los poderes represivos de la naturaleza y de la sociedad a la vez. Las filosofías de la historia han interpretado el progreso técnico-científico atendiendo a sus consecuencias prácticas. Tenían un público claro: burgueses y proletarios, y se interpretaron a sí mismas como comadronas en el nacimiento de una praxis política: las revoluciones burguesas y el movimiento obrero. En las actuales sociedades industrialmente desarrolladas, la ciencia, en cuanto motor del progreso técnico, se ha convertido en la primera fuerza productiva. Pero, ¿quién espera todavía de ella una ampliación de la reflexión o tal vez una emancipación creciente? Hemos arrojado las filosofías de la historia al montón de la chatarra. ¿Hay en su lugar otras teorías que esclarezcan las consecuencias prácticas del progreso técnico-científico? ¿Cuál es su público y con qué forma de praxis política se hallan relacionadas?

Desde hace algunos años está teniendo lugar en Alemania una discusión sobre las consecuencias del progreso técnico-científico. Enlaza con las tesis de Jacques Ellul, Arnold Gehlen y Herbert Marcuse;

participan en ella en primer término sociólogos[1]. El tema lo constituyen los desarrollos de la sociedad tecnificada y la constitución del Estado técnico. La técnica se trata por lo común en un sentido global.

Propongo que distingamos entre medios técnicos y reglas técnicas. Con la palabra «técnica» nos referimos, en efecto, en primer lugar a un conjunto de medios que permiten una eficaz realización de fines con un ahorro de trabajo, o sea, a instrumentos, máquinas y autómatas. Pero con esa palabra aludimos también a un sistema de reglas que determinan la acción racionalmente adecuada a fines; aludimos, pues, a estrategias y tecnologías. Llamo estrategias a las reglas de elección racional, y tecnologías a las reglas de la acción instrumental[2]. Las tecnologías son, pues, proposiciones que establecen las formas de proceder, pero no son ellas mismas medios técnicos. Medio técnico puede serlo cualquier cosa que se incluya en un contexto de acción instrumental. Pero sólo cuando se apresta para su utilización repetida en determinada función y no se emplea meramente en un caso aislado decimos que es un elemento de la técnica, sean instrumentos, máquinas o autómatas.

I

La evolución de estos medios técnicos parece seguir un patrón que le es inherente. Parece como si la historia de la técnica fuese una proyección paulatina de la acción racionalmente adecuada a fines y con-

---

[1] A. Gehlen, *Die Seele im technischem Zeitalter*, Hamburg, 1957; *id.*, «Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie», en *Anthropol. Forschung*, Hamburg, 1961, pp. 93 ss.; *id.*, «Über kulturelle Kristallisation», en *Studien zur Anthropologie*, Neuwied, 1963, p. 311; *id.*, «Über kulturelle Evolution», en *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (ed. Kuhn), München, 1964; H. P. Bahrdt, «Helmut Schelskys technischer Staat», en *Atomzeitalter*, 1961, n.º 9, pp. 195 ss.; H. Krauch, «Wider den technischen Staat», en *Atomzeitalter*, 1961, n.º 9, pp. 101 ss.; *id.*, «Technische Information und offentliches Bewusstsein», en *Atomzeitalter*, 1963, n.º 9, pp. 235 ss.; H. Schelsky, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation*, Köln, 1961; *id.*, «Zur Zeitdiagnose», en *Auf der Suchenach Wirklichkeit*, Düsseldorf, 1965, pp. 391-480; J. Ellul, *The Technological Society*, New York, 1964; J. Habermas, «Verwissenschaftlichte Politik und öffentliche Meinung», en *Festschrift fur H. Barth*, Zurich, 1964, pp. 54 ss.; H. Freyer, J. C. Papalekas, G. Weippert (Hrsg.), *Technik im technischen Zeitalter*, Düsseldorf, 1965; H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1965. Acerca de la discusión más reciente en torno a la tecnocracia cfr. C. Koch, D. Senghaas, *Texte zur Technokratiediskussion*, Frankfurt, 1970.

[2] Las informaciones sobre la elección del mejor camino son analíticas, pues, a tenor de un sistema de preferencias dado, el juicio sobre las alternativas de acción resulta a través del cálculo. En cambio, las informaciones sobre el medio más apropiado tienen contenido empírico, pues la acción instrumental se rige por el pronóstico del comportamiento de la naturaleza.

trolada según su éxito en objetos de producción automática. Progresivamente hemos ido imitando mediante máquinas todas las funciones de que se compone el proceso circular de la acción instrumental: primero las funciones de los órganos ejecutores (mano y pie); luego las funciones de los órganos de los sentidos (ojo y oído); finalmente las del órgano de control (cerebro).

Las herramientas, desde el martillo a la bicicleta, *refuerzan* los rendimientos normales de los órganos naturales. Las máquinas pueden *sustituir* las actividades de tales órganos. Estas dejan ya de trabajar con la aportación de energía humana (molinos y catapultas; relojes). Pero sólo con la transformación mecánica de la energía (máquina de vapor) la máquina se hace independiente del lugar de suministro natural de la energía. Sobre estos cimientos se ha erigido la técnica de viejo estilo: el mundo de las máquinas con las que estamos familiarizados, que transfieren energía y transforman materias primas. La técnica de nuevo estilo se levanta sobre otro fundamento. El trabajo de las máquinas procesadoras de datos, que reproducen el curso lógico de las informaciones, podemos concebirlo, en primer lugar, como un nuevo *refuerzo* de órganos. Desde luego, las unidades electrónicas de cálculo no mejoran las funciones motoras o sensoriales, sino la inteligencia. Estas funciones orgánicas son después substituidas por los sistemas autorregulados, que se mantienen en un estado definido normativamente. Estas unidades cibernéticas evolucionadas no trabajan (como el simple termostato) de acuerdo con programas rígidos; desarrollan por sí mismas nuevas estrategias de adaptación a condiciones ambientales variables.

Con estas máquinas capaces de aprender se ha alcanzado, en principio, el último grado de desarrollo de los medios técnicos: en ellas se remeda el proceso entero de la acción instrumental, controlada por el éxito. La técnica de nuevo estilo puede desplazar al hombre no sólo ya en sus operaciones, sino también en sus funciones de control. La esfera funcional de la acción, a la que se remitía hasta ahora el empleo de medios técnicos, puede a su vez ser reproducida por medio de máquinas. Esta situación es nueva: el hombre, en tanto que *homo faber*, puede por primera vez objetivarse totalmente y enfrentarse también a las funciones de la acción instrumental independizadas en sus productos. En esto descansa, en efecto, la dirección automática de procesos de producción cerrados, que está empezando a revolucionar nuestro sistema de trabajo social.

Arnold Gehlen ha sido el primero en hacer notar la lógica interna del desarrollo técnico: «Esta ley expresa un acontecer interno a la técnica, un desarrollo no querido como un todo por el hombre; atraviesa y abarca bajo cuerda, por así decir, o instintivamente, toda la historia de la cultura humana. Además, de acuerdo con esta ley, no puede haber ningún desarrollo de la técnica más allá de la automatiza-

ción más completa posible, pues ya no es dable indicar otros ámbitos funcionales humanos que se pudiese objetivar»[3].

En otro caso, parece haber aún otro rasgo propio del desarrollo inmanente de los medios técnicos. La técnica independizada, en efecto, no se limita a enfrentarse al hombre. También los hombres pueden integrarse en las instalaciones técnicas. Eso es lo que sucede con los llamados sistemas hombre-máquina. Dichos sistemas no constan sólo de máquinas, como en el caso de los procesos de producción automáticamente regulados, de los que la fuerza de trabajo humana ha sido eliminada, sino que ordenan la cooperación entre actividades mecánicas y reacciones humanas. Un ejemplo de ello lo constituyen los modernos sistemas de alarma aérea. En principio es posible concebir de este modo tanto empresas y organizaciones concretas como sistemas económicos enteros, analizarlos y equipararlos con controles automáticos en función de los resultados del análisis de sistemas. En esta etapa la relación entre hombre y máquina parece invertirse. La dirección de los sistemas hombre-máquina es transferida a la máquina. El hombre ha renunciado a la función de control en el empleo de medios técnicos. En su lugar ciertos segmentos de la conducta humana se ven rebajados al nivel de piezas mecánicamente controladas. A la larga, ni siquiera el papel de constructor de sistemas autorregulados, compuestos de hombres y máquinas, tendrá que seguir siendo un privilegio indiscutido del hombre. A lo que parece, está ya resuelto en principio el problema de construir máquinas que construyan a su vez otras máquinas de alta eficiencia y complicado montaje.

Sin embargo, a partir de este último grado del desarrollo técnico no deberíamos extrapolar a la ligera hasta el sueño dorado cibernético de un mundo regido por máquinas y cada vez más máquinas. En tanto que los hombres pudieran determinar por sí mismos la dirección y medida del progreso técnico, la independización de los medios y unidades técnicos no sería sino expresión del alto grado de su eficacia. La producción automatizada de bienes en la actualidad o la empresa cibernéticamente dirigida del futuro liberan al hombre del trabajo físico y de los riesgos evitables, y por tanto de sufrimientos y peligros registrados como tales, y no como otra cosa, en los más antiguos documentos de la humanidad. A primera vista, pues, se nos presenta una interpretación del progreso técnico que no es en absoluto tan pesimista como todo eso. Podemos denominarla *interpretación liberal de la técnica.*

[3] A. Gehlen, «Anthropologische Ansicht der Technik», en *Technik im technischen Zeitalter, cit.*, p. 107.

II

Cuanto más se extiende nuestro poder de disposición sobre los procesos de la naturaleza y de la sociedad, tanto más se ensancha el ámbito en el cual podemos realizar con seguridad determinados fines en circunstancias dadas, pudiendo prever las consecuencias secundarias. En lugar de convertir la técnica en un fetiche, como es usual en la crítica de la cultura (Heidegger, F. G. Jünger, Freyer etc.), podemos partir de la plausible consideración según la cual los medios técnicos se incorporan a sistemas de acción racionalmente adecuada a fines. Junto con la masa de nuevas tecnologías crecen también los espacios para la elección racional entre medios alternativos. En situaciones de inseguridad, esta acción racional lleva aparejados riesgos que pueden calcularse mediante la simulación de decisiones, pero no, ciertamente, eliminarse. «Las grandes organizaciones administrativas con las que se inflama tan gustosamente la fantasía tecnocrática no son órganos de la Razón universal que avanza con férrea necesidad por una senda determinada, ni las decisiones tomadas en ellas carecen tampoco de riesgos. Las modernas técnicas de decisión y medios de información que hemos desarrollado no son sistemas parciales de una gigantesca *machine à gouverner,* de un mundo crecientemente cosificado, sino, por el contrario, testimonio de que los riesgos y los problemas de decisión se han hecho inabarcables por los métodos normales. Si las direcciones de las grandes empresas y estados se sirven de estos medios modernos, no lo hacen porque con ello puedan eludir las decisiones, sino porque sin estos medios no estarían en situación de tomarlas sopesando racionalmente las alternativas. La distinción entre aquellas materias que están plagadas de riesgos y la razón que orienta sobre ellas no se borra tampoco en una civilización científica»[4]. Estas reflexiones pueden apoyar la tesis de que el progreso técnico-científico ensancha constantemente los ámbitos de la conducta racional. La conducta racional fundamenta el poder de la libertad subjetiva. El progreso técnico nos proporciona ante todo la facultad de realizar nuestros objetivos en el indócil material de la naturaleza y nuestras ideas en el material vivo de la sociedad. Podemos considerar el progreso técnico-científico sin más preámbulos como el vehículo para realizar un sentido trazado por nosotros en una historia carente en sí misma de sentido[5]. Esta teoría liberal del progreso descansa, desde luego, sobre una serie de supuestos problemáticos. Cuenta en pri-

[4] F. Jonas, «Technik als Ideologie», en H. Freyer y otros, *Technik im technischen Zeitalter, cit.*, p. 133.

[5] Cfr. K. R. Popper, «Selbstbefreiung durch Wissen», en L. Reinisch (Hrsg.), *Der Sinn der Geschichte*, München, 1961, pp. 100 ss.

mer lugar con la existencia de campos institucionalmente asegurados de libertad subjetiva y confía en que las sociedades industrialmente desarrolladas produzcan o al menos toleren instituciones libres para una configuración de la voluntad colectiva. Pues, para que se cumplieran las expectativas liberales, tendría que sernos posible proponer nuestros fines de manera autónoma, elegir nuestras ideas sin coacción y exponer libremente nuestras concepciones. Ni los intereses de realización del capital deberían gobernar subrepticiamente el progreso técnico ni el progreso técnico mismo debería determinar el contexto de su utilización posible. Esa interpretación parte del supuesto de que tenemos bajo control el progreso técnico como tal. El creciente alcance del poder de disposición técnico deja de ser problemático, en efecto, sólo si el progreso técnico-científico está sujeto a la voluntad y a la conciencia de los sujetos asociados y no ha adquirido un automatismo propio. Pero no nos es lícito partir sin más de esa certeza.

Una teoría del progreso técnico no debe limitarse al análisis del desarrollo de los medios técnicos; tampoco es suficiente tomar en consideración aquellos sistemas técnicamente evolucionados que se componen de reglas de acción racionalmente ordenada a fines y determinadas agregaciones de medios. Más bien son hoy la ciencia, la técnica, la industria, el ejército y la administración elementos que se estabilizan recíprocamente y cuya interdependencia no deja de crecer. La producción de saber técnicamente utilizable, el desarrollo de la técnica, la explotación industrial y militar de las técnicas y una administración que abarca todos los ámbitos sociales, tanto privados como públicos, confluyen hoy, aparentemente, hacia un solo sistema en expansión, estable y duradero, ante el cual la libertad subjetiva y el establecimiento autónomo de fines se ven disminuidos hasta carecer de sentido. La *interpretación conservadora del progreso técnico* engrana con este estado de cosas.

III

La interdependencia de investigación y técnica no es más remota que las ciencias empíricas modernas, que se distinguen de las ciencias de antiguo estilo en que conciben teorías y las someten a prueba *adoptando el punto de vista* del técnico. Desde los días de Galileo la investigación se rige por el principio según el cual conocemos ciertos procesos en la medida en que podemos reproducirlos artificialmente. Las ciencias modernas generan, por tanto, un saber nomológico, que representa *por su forma* un saber técnicamente utilizable, aunque por lo general las oportunidades para su aplicación surgen sólo en un momento posterior. Al principio no se daba una dependencia inmediata

de la ciencia moderna con respecto a la técnica[6]; entretanto, las cosas han cambiado. En la medida en que las ciencias naturales no se limitan a reproducir desarrollos ya existentes en la naturaleza, sino que se disponen a poner en marcha nuevos procesos naturales, la investigación pasa también a depender de los progresos de la técnica. El dominio preciso de los materiales en condiciones extremas, y por tanto los desarrollos en las técnicas de alta frecuencia, temperatura mínima y alto vacío, establecen en lo sucesivo la base para los experimentos en el campo de la microciencia. A partir de los grandes descubrimientos de finales del XIX (rayos Röntgen, radioactividad, rayos catódicos) se da una interacción entre los progresos científicos y técnicos[7].

Por otro lado, ya antes de fin de siglo se había llevado a la práctica un proceso de utilización social de las técnicas disponibles. Sobre la base del modo de producción capitalista se produjo en el campo de la producción industrial de mercancías una urgencia institucional de introducción de nuevas técnicas. Lo mismo puede afirmarse del transporte y la circulación. Al mismo ritmo que el desarrollo de las fuerzas productivas se producía además el de las fuerzas destructivas; en la actualidad la técnica de armamentos se halla también sometida a la presión económica y estratégico-militar para su constante perfeccionamiento. Los progresos en la medicina han revolucionado las condiciones higiénicas de vida, desencadenando una explosión demográfica. En todo caso, la utilización social de nuevas técnicas a lo largo del siglo XIX depende todavía de innovaciones esporádicas. Pero el desarrollo técnico se sitúa bajo la dirección de la dinámica de las fuerzas sociales sólo cuando el progreso científico y el progreso técnico se vinculan de modo sistemático. Ambos procesos, el ajuste retroactivo de ciencia y técnica, por un lado, y de técnica y utilización social, por otro, discurren juntos. Con la investigación industrial de gran estilo, la ciencia, la técnica y su utilización convergen en un solo sistema de vasos comunicantes. En la actualidad este espacio ha sido ocupado por la demanda estatal de investigación, que promueve en primer lugar el progreso técnico en el campo militar.

Pero este sistema, que representa la base material de las sociedades modernas, no trabaja según los planes coordinados de sujetos activos. La conexión dinámica en la que se entrelazan hoy la ciencia, la técnica, la industria, el ejército y la administración se estructura

[6] Sólo los procedimientos de comprobación empírica se apoyaban en algunas técnicas de medición y observación (barómetro y microcospio) que hicieron saltar el marco de la antigua técnica artesanal.

[7] Cfr. W. Gerlach, «Naturwissenschaft im technischen Zeitalter», en H. Freyer y otros, *Technik im technischen Zeitalter, cit.*, pp. 60 ss.

por encima de las cabezas de los hombres. El progreso técnico sigue su rumbo sin relación con directrices trazadas desde arriba o desde abajo, convirtiéndose en una especie de proceso natural. La ironía, señalada a menudo, consiste en que los sistemas científicamente dirigidos de acción teleológica racional retornan precisamente a la misma dimensión de espontaneidad natural en que se han producido siempre hasta hoy las transformaciones históricas de las instituciones surgidas de forma espontánea. La consideración de este progreso técnico inspira, por tanto, comparaciones con procesos biológicos.

Gehlen considera el nacimiento de la técnica moderna como un umbral en la evolución de la especie humana: los nuevos aparatos pertenecen al organismo humano como el caparazón a los crustáceos. «Las sociedades más puramente sociales, tejidas con el material del hombre en el más puro sentido, deberían buscarse en las culturas preindustriales, mientras que, posteriormente, las leyes estructurales de las relaciones entre las poblaciones y sus entornos industriales se sustraerían a todas las pautas vigentes hasta entonces. Tal estructura no puede ya ser dirigida. Desde entonces la política en su forma moderna, sea de tendencia individualista o colectivista, aparecería como un intento, conservador en su raíz más profunda, de convencerse precisamente de la posibilidad de controlar un proceso metahumano que se ha sustraído ya a ese control»[8]. Gehlen recomienda un marco categorial que defina «la interacción entre población y técnica como un proceso metabiológico de nuevo tipo»[9].

Aquellas instituciones bajo las cuales conducen su vida los individuos socializados las denominamos nosotros naturaleza secundaria y hablamos por ello de la naturalidad de dichas instituciones. Análogamente, podemos referirnos a la solidificación del sistema de las civilizaciones científicas en términos de naturalidad secundaria. Precisamente, los sistemas técnicamente avanzados, a pesar de la racionalidad instrumental inherente a ellos, parecen sustraerse al control en su conjunto y crecer ordenadamente, a la manera de un proceso evolutivo, pero sin una dirección consciente. Gehlen interpreta esta naturalidad secundaria de la sociedad tecnificada como el feliz signo de una estabilización antropológicamente necesaria. La fase de inseguridad, es decir, la fase del tránsito desde las culturas superiores preindustriales a la cultura técnica universal, parece tocar a su fin.

[8] A. Gehlen, «Über kulturelle Evolutionen», en *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, *cit.*, p. 209.

[9] Entretanto esta perspectiva ha sido desarrollada en el campo de la teoría de sistemas por N. Luhmann, *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1970.

IV

La interpretación conservadora del progreso técnico posee la ventaja de quebrar la limitada perspectiva de un desarrollo de los medios técnicos y de una extensión de los sistemas de acción teleológica racional, dirigiendo la mirada a las complejas relaciones entre la ciencia, la técnica, la industria, el ejército y la administración: el progreso técnico se lleva siempre a cabo en un marco institucional. Pero estos dos elementos, a saber, el progreso técnico y el marco institucional, se hallan fundidos de modo peculiar en la concepción de un proceso metabiológico desarrollada por Gehlen. De ahí a la reducción de todo ese proceso a una sola de ambas dimensiones queda sólo un paso. Así, Helmut Schelsky, refiriéndose a Jacques Ellul, ha defendido la concepción según la cual aquel proceso metabiológico obedece a la lógica de las llamadas necesidades objetivas, es decir, a las leyes inmanentes del progreso técnico-científico. A la sociedad tecnificada corresponde un Estado técnico, que suprime las formas tradicionales del poder político en aras de una administración total: el dominio sobre los hombres se resuelve, según este concepto, no, desde luego, en una administración de las cosas, sino en una administración de relaciones cosificadas inspirada por la ciencia [10]. «La soberanía de ese Estado ya no se expresa solo en el hecho de que posea el monopolio en el empleo de la violencia (Max Weber) o de que decida el estado de excepción (Carl Schmitt), sino sobre todo en que es el Estado el que decide sobre el grado de eficacia de todos los medios técnicos presentes en él, se reserva su eficacia máxima y puede situarse a sí mismo en la práctica fuera de los límites de la aplicación de esos mismos medios técnicos que él impone a los demás. Con esto, sin embargo, él mismo se halla sometido, con respecto a sus objetivos, a la ley que ya he mencionado como propia de la civilización científica: que, por así decir, los medios determinan los objetivos o, mejor aún, que las posibilidades técnicas fuerzan su propia aplicación. Al pretender el Estado para sí los medios técnicos, aumentan cada vez más (desde fuera, desde el lado de las leyes objetivas) los esfuerzos que dedica a ello» [11].

Esta *interpretación tecnocrática* presupone que el progreso técnico-científico se lleva a cabo automáticamente, en el sentido de una «necesidad objetiva». Un estado evolutivo determinado, en el momento t_n, tendría que estar determinado completamente, de acuerdo con

[10] H. Schelsky, *Der Mensh in der wissenschaftlichen Zivilisation, cit.*
[11] *Ibid.*, pp. 24 ss.

ello, por la situación de los problemas en el estado precedente, en el momento t_n-1. Este supuesto, sin embargo, no resulta correcto, ni siquiera de modo aproximado. No es cierto que realicemos técnicamente, ni que pudiéramos, o tal vez tuviésemos que utilizar socialmente todo aquello que en teoría se ha hecho posible. En un determinado estado de la investigación y de la técnica el ámbito de los progresos teóricamente posibles no viene agotado ni ampliado en absoluto sin más tropiezos por intereses externos. Ciertamente, la ciencia y la técnica avanzan en consonancia con la lógica de la investigación y de acuerdo con los criterios de éxito técnico empleados, y evidentemente se vinculan a interrogantes definidos de modo inmanente al objeto. Sin embargo, cuanto más estrechamente se haya integrado el progreso técnico con su aprovechamiento en diversos ámbitos sociales, tanto más se habrá reforzado la coerción selectiva ejercida por problemas planteados desde fuera. Intereses sociales determina el ritmo, la dirección y las funciones del progreso técnico [12]. Resulta evidente que el gasto financiero para la investigación a gran escala ha alcanzado en la actualidad tal magnitud que las relaciones entre medios escasos y preferencias dadas, y por tanto las decisiones sobre inversión y los intereses subyacentes a ellos, fijan la marcha del progreso técnico. Los análisis de las inversiones para la investigación y el desarrollo en las sociedades industrialmente avanzadas muestran la influencia predominante de los contratos estatales y la clara preponderancia de los temas militares frente a los civiles [13]. En el sistema constituido por la investigación, la técnica, la industria, el ejército y la administración no existe ninguna variable independiente. Si, con todo, queremos simplificar, entonces una cosa resulta clara: en la actualidad el progreso técnico sigue intereses de la industria de armamento más que necesidades objetivas inmanentes [14].

Las agregaciones de medios técnicos y los sistemas de acción teleológica racional no se desarrollan en absoluto de manera autónoma, sino en el marco institucional de determinadas sociedades. La pauta concreta del progreso técnico viene señalada por instituciones e intereses sociales. La interpretación marxista del progreso técnico se ha dejado guiar siempre por esta relación [15]. Tanto más notable re-

[12] C. Offe, «Das politische Dilema der Technokratie», en Kress, Senghaas, *cit.*, pp. 156-172.

[13] Cfr. H. Krauch, «Forschungspolitik und offentliches Interesse», en *Atomzeitalter*, sep. 1962, pp. 218 ss.; *id.*, *Die organisierte Forschung*, *Neuwied*, *1970*.

[14] Cfr. K. E. Boulding, *Disarmament and the Economy*, New York, 1963; por lo que respecta a Alemania, F. Vilmar, *Rüstung und Abrüstung im Spätkapitalismus*, Frankfurt, 1965.

[15] Sobre la conexión entre el progreso técnico y los intereses de valorización del capital cfr. ahora: J. Hirsch, *Wissenschaftlich-technischer Fortschritt und politisches*

sulta, por ello, que Herbert Marcuse haya dado precisamente a esta interpretación un giro que conduce a ciertas concordancias con la teoría de Gehlen y de Schelsky.

V

El concepto marcusiano de la sociedad tecnificada es ambiguo. Por una parte, Marcuse sabe que las fuerzas técnicas de producción y destrucción se insertan en el contexto institucional del dominio político y del poder social, es decir, en un marco que Marx denominó «relaciones de producción». Por otra parte, los sistemas técnicamente avanzados parecen alcanzar un amplio poder: la técnica se convierte a su vez en una relación de producción.

Independientemente, según parece, de la situación con respecto a la propiedad, el progreso técnico se convierte, en las sociedades altamente industrializadas, en motor de un creciente nivel de vida para la gran masa de la población, pero dicho nivel es al mismo tiempo expresión de una creciente regulación de la vida a través de la administración o de la manipulación. La técnica ha perdido la inocencia propia de una mera fuerza productiva, pues no sirve ya en primer término a la pacificación de la lucha por la existencia: junto con el bienestar, aumenta también la represión. Con la satisfacción de las necesidades materiales crece la competencia por el *status* bajo condiciones de escasez artificial, crece la reglamentación del trabajo y del tiempo libre, crece el peligro de autodestrucción atómica. Los sistemas técnicamente avanzados en el campo de la ciencia, la producción, la administración, la comunicación, el tráfico, los asuntos militares y la libertad a nivel de masas se han independizado en forma de un aparato que se perfecciona constantemente de acuerdo con las pautas de la eficacia técnica, y que en este sentido se torna cada vez más racional, pero que, por otro lado, escapa cada vez más al control de los sujetos sociales y no está, por lo tanto, al servicio de necesidades espontáneamente desarrolladas y libremente interpretadas, no funciona en favor de decisiones tomadas de manera autónoma, haciéndose así cada vez más irracional.

Marcuse y Gehlen ofrecen, en terminologías distintas, descripciones casi idénticas. También Gehlen hace notar, en efecto, que las medidas de disciplina, sobre todo las coerciones indirectas y las manipulaciones de estímulos, conllevan forzosamente un monto de servidumbre objetiva que, medido en términos de la conciencia de libertad sub-

---

System, Frankfurt, 1970, y U. Rödel, *Forschungsprioritäten und technologische Entwicklung*, Frankfurt, 1972.

jetiva que esta misma cultura genera, no admite parangón ninguno. Schelsky explica esta naturalidad secundaria de las sociedades tecnificadas, así como la independización del progreso técnico, aludiendo al predominio de las llamadas exigencias objetivas: el Estado técnico obedece a la lógica de la legalidad inmanente a las cosas mismas, disolviendo el dominio político en administración científicamente dirigida. Marcuse, en cambio, no reduce la dominación a la técnica, sino, a la inversa, la técnica a la dominación. Su explicación sirve de complemento a la de Schelsky: cree poder mostrar que las relaciones de dominación política y de poder social, sustancialmente intactas, se integran en las exigencias objetivas del aparato técnico, tomando con ello la forma del poder de disposición técnica. El persistente dominio del hombre sobre el hombre no ha hecho más que transformarse en un control de procesos naturales, teleológicamente racional, en el marco de los sistemas técnicamente avanzados. *Technological rationality merges with political rationality:* tal es la tesis central de la interpretación marcusiana del progreso técnico: «La dinámica incesante del progreso técnico fue impregnada de contenido político y el Logos de la técnica fue trasladado al Logos de la dominación ininterrumpida. La fuerza liberadora de la tecnología —la instrumentalización de las cosas— se convierte en grillete de la liberación, se transforma en instrumentalización del hombre»[16].

Puesto que actualmente la dominación viene sublimada en poder de disposición técnico, su carácter particular se desfigura y se hace al mismo tiempo inatacable. Por primera vez en la historia, un sistema de dominación puede legitimarse apelando a patrones de racionalidad técnica. Aquel que pretenda aún hacer la revolución bajo tales circunstancias no puede contentarse con los cambios en el sistema de dominación o, expresado en términos marxistas, con la abolición de las relaciones de producción. «Ni la estatalización ni la socialización transforman *por sí mismas* esa encarnación material de la racionalidad técnica; por el contrario, *esta última* sigue siendo una condición previa del desarrollo socialista de todas las fuerzas productivas...

Sin embargo, en la medida en que el aparato técnico existente engloba la existencia privada y pública en todos los campos de la sociedad, es decir, se convierte en el medio de control y cohesión en un universo político que abarca a las clases trabajadoras, en esa misma medida la transformación cualitativa llevaría consigo una transformación en la *estructura tecnológica misma*»[17].

[16] H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied, 1967, pp. 173 ss. Cfr. mi investigación, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt, 1968.
[17] H. Marcuse, *ibíd.*, p. 43.

VI

Marcuse no está hablando aquí metafóricamente. En otros pasajes ratifica esta tesis, a la que no se puede acusar de inconsecuencia: si en la actualidad la dominación política ha adoptado la forma de la disposición técnica, entonces no puede ser abolida sin suprimir al mismo tiempo la técnica. Una revolución eficaz de los sistemas sociales evolucionados en el Este y en el Oeste resulta imposible sin el desarrollo de una «nueva técnica»[18]. Y la idea de una técnica substancialmente transformada incluye la idea de una nueva ciencia empírica. A semejanza de *Walter Benjamin* y de *Ernst Bloch* y en concordancia con las especulaciones místicas sobre la naturaleza y con las intenciones de la filosofía *romántica* de la naturaleza, Marcuse pretendería purificar la relación de la especie humana con la naturaleza de los rasgos represivos del dominio técnico de la misma. La racionalidad de la ciencia y de la técnica modernas ha sido, por así decir, adulterada y corrompida por el capitalismo, en cuyo marco se han desarrollado en primer término. Por ello necesitamos una nueva técnica y una ciencia revolucionada.

En el viejo motivo, renovado por primera vez sistemáticamente por Marx, según el cual la emancipación de la especie humana no puede producirse sin una resurrección de la naturaleza, se encierra una verdad, pero, a mi parecer, no esa verdad. La negación marcusiana de la técnica y la idea de una nueva ciencia siguen siendo abstractas, de acuerdo con sus propios patrones. No encontramos por ninguna parte una alternativa funcionalmente equivalente al progreso institucionalizado de la ciencia y de la técnica, consideradas según su estructura. La inocencia de la técnica, que hemos de defender contra sus prescientes detractores, reside sencillamente en que la reproducción de la especie humana se halla ligada a la condición de la acción instrumental, de la acción teleológico-racional en general, y por ello lo que puede modificarse históricamente no es la estructura, sino sólo el alcance del poder de disposición técnico, mientras dicha especie siga siendo orgánicamente la que es.

Tanto Marcuse como Schelsky parten del problemático supuesto según el cual los sistemas técnicamente avanzados, compuestos por reglas de acción teleológico-racional y por agregaciones de medios, se convierten a su vez en marco institucional de las sociedades industrialmente desarrolladas. Por ello, Schelsky cree en una reducción de las normas represivas a necesidades objetivas, y Marcuse en una mera transformación de la dominación política en formas de disposición técnica. Ambos, en mi opinión, detectan una especie de fusión de los

[18] *Ibid.*, p. 246.

sistemas organizados y regulados técnicamente con el sistema global de la sociedad industrial. Esta sociedad se convierte en una especie de aparato técnico a gran escala. Pero al adoptar este concepto de sociedad tecnificada, Marcuse y Schelsky se acaban situando en el terreno de la ideología que pretenden propiamente criticar [19]. Me refiero a la ideología de los tecnócratas. Dicha ideología está obteniendo un creciente poder práctico y tiene con ello consecuencias objetivas, pero por esa misma razón sigue siendo ideología. Vive la idea, a la que el propio Marcuse concede un crédito exagerado, de que el marco institucional de las sociedades industrialmente desarrolladas no determina el tiempo, la dirección y la función del avance técnico-científico, sino que se ha visto rebajado a utensilio en el proceso de dicho avance, que ha adquirido autonomía propia.

Ante la conciencia tecnocrática, todos aquellos problemas que nos exigen aprender a regir prácticamente nuestra historia se reducen a cuestiones relativas a una técnica más adecuada. Oculta en ella se encuentra una porción de filosofía tecnicista de la historia: es como si el progreso de la técnica en el contexto de la vida social plantease únicamente problemas que el propio progreso técnico podría también resolver. Tal vez esta conciencia tecnocrática represente la ideología de las élites burocráticas dominantes en las sociedades altamente industrializadas, con independencia del sistema económico-social. Y quizá también esta ideología se haga inevitable debido precisamente a las condiciones requeridas por una escalada bilateral en el potencial de armamento, las cuales, por su parte, no pueden ser abolidas mientras los problemas del desarme se sigan entendiendo como problemas tecnocráticos. La conciencia tecnocrática tal vez pueda estabilizarse bajo semejantes circunstancias, convirtiéndose en conciencia colectiva de las masas integradas. Tal vez pueda imponerse sin obstáculos, en apoyo de esta ideología, un proceso de autoobjetivación, que equivaldría a una cosificación completamente racional y que verificaría finalmente el concepto tecnocrático de la sociedad. Pero nos sería imposible comprender semejante proceso partiendo precisamente de los supuestos de la conciencia tecnocrática.

VII

En el nivel analítico es recomendable distinguir dos elementos: el marco institucional de un sistema social o mundo social de la vida y, embutidos en él, por así decir, los sistemas del progreso técnico.

---

[19] Cfr. al respecto, entretanto, C. Offe, en *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt, 1968, pp. 73 ss.

En la medida en que nuestras acciones vengan reguladas por el marco institucional, estarán a la vez regidas y exigidas normativamente por expectativas de conducta sancionadas. En la medida en que nuestras acciones sean reguladas por los sistemas del progreso técnico, se adecuarán al patrón de la acción estratégica o instrumental, pudiendo ser concebidas, desde la perspectiva de un observador independiente, como reacciones de adaptación a los cambios del medio. La reproducción social de la vida se distingue, en efecto, de la animal por esta forma de adaptación activa al medio. Los individuos socializados pueden poner bajo control las condiciones externas de su existencia. Alcanzan un poder de disposición técnica en primer lugar sobre los procesos de la naturaleza: ésta es la función de la técnica vinculada a la producción. En segundo lugar, la organización del trabajo social exige técnicas de intercambio y comunicación. Las técnicas de higiene y medicina sirven para protegerse de las enfermedades, las técnicas militares para protegerse de los enemigos exteriores. Estos medios primarios pertenecen a sistemas que organizan formas de cooperación según las reglas de la acción teleológico-racional. En ellos las formas de cooperación corresponden a la situación de los medios técnicos: nuevas formas de producción requieren una nueva organización del trabajo, nuevas armas exigen nuevas estrategias. Nuestra pregunta es ahora: ¿cómo actúan a su vez estos sistemas del progreso técnico sobre el marco institucional en el que se insertan? ¿Cómo cambian, por ejemplo, los sistemas familiares y los órdenes jurídicos a consecuencia de las transformaciones en la forma de producción? ¿Cómo se modifican las prácticas de culto y los vínculos de autoridad a consecuencia de las transformaciones en las técnicas de la autoafirmación violenta? Sabemos muy poco acerca de estos nexos empíricos. Sin embargo, una cosa al menos parece segura: los cambios estructurales a largo plazo del marco institucional (en la medida en que son desencadenados por el progreso técnico) se desarrolla en forma de una adaptación pasiva. No son el resultado de una acción planeada, racionalmente adecuada a fines y controlada a tenor de sus logros, sino producto de un desarrollo de índole espontánea y natural.

A la adaptación *activa* a las condiciones externas de la existencia corresponde, pues, una adaptación *pasiva* del marco institucional a los sistemas del progreso técnico. La conciencia de esta relación sólo irrumpe, sin embargo, al desarrollarse con el capitalismo un modo de producción que hace del progreso técnico algo permanente. El testimonio más impresionante de esta experiencia sigue siendo el Manifiesto Comunista. Marx celebra con exaltadas palabras el papel revolucionario de la burguesía: «La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales». Y en otro pasaje: «La burguesía, con su domi-

nio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y colosales que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, la maquinaria, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación a vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la adaptación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como sacadas de la tierra...». Marx percibe también los efectos sobre el marco institucional: «Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de representaciones y creencias veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas envejecen antes de haber podido osificarse. Todos lo estamental y estancado se esfuma, todo lo sagrado es profanado, y los hombres, al fin, se ven forzados a considerar sobriamente sus relaciones recíprocas».

Marx tiene ya ante sus ojos las grandes transformaciones que, dos generaciones más tarde, Max Weber analizará bajo el nombre de racionalización de las relaciones sociales: la industrialización del trabajo, la urbanización de la forma de vida, la formalización de las relaciones jurídicas, la burocratización de la autoridad. La sociología de ayer se esforzó durante decenios en comprender ese efecto del progreso técnico, institucionalizado en el campo de la producción, sobre el sistema de las normas sociales. Ciertos pares de conceptos que hoy resultan familiares gracias a pasadas teorías giran en torno a este solo fenómeno, es decir, la modificación del peso específico de las instituciones debido a la expansión de los sistemas de acción teleológico-racional. Pensemos en categorías como *status* y contrato, comunidad y sociedad, solidaridad mecánica y orgánica, grupos informales y formales, relaciones primarias y secundarias, cultura y civilización, dominación tradicional y burocrática, asociaciones sagradas y profanas, sociedad militar e industrial, estamento y clase, etc.

Marx se hallaba entonces bajo la impresión del desequilibrio entre el sometimiento activo de la naturaleza, con la consiguiente ampliación del poder de disposición técnico, por un lado, y la adaptación pasiva, rezagada, del marco institucional a los sistemas técnicamente progresivos, por otro. Sobre este desequilibrio se acuñó el conocido principio según el cual los hombres hacen su historia, pero no mediante su voluntad y conciencia. El objetivo de su crítica era transformar esa adaptación inducida de la conciencia institucional en una adaptación activa, logrando asimismo el control del cambio estructural de la sociedad. Con ello se acabaría con una característica fundamental de toda la historia *anterior* y la evolución del género humano alcanzaría un nuevo hito, sólo comparable en importancia a aquél a partir del cual la especie humana se constituyó por primera vez, dejando atrás su pasado animal, mediante el dominio técnico de las condiciones externas de su existencia, mediante la adaptación activa a la

naturaleza. Aquellos que en los países del Este se reclaman herederos legítimos de Marx han hecho suyo ese objetivo tras someterlo a una determinada interpretación, en la que coinciden inesperadamente con sus principales adversarios del mundo occidental. Unos y otros confluyen en el terreno común de la ideología tecnocrática.

VIII

Según el supuesto básico de dicha ideología, podemos dirigir la adaptación pasiva, inducida, del marco institucional a los sistemas técnicamente progresivos, y por tanto las secuelas socioculturales espontáneas de la irrupción del progreso técnico en la vida social, *de la misma forma* en que durante largos años hemos puesto bajo nuestro control los procesos naturales.

Bajo este punto de vista tecnocrático, el marco institucional interesa únicamente en la medida en que asegure o dificulte el funcionamiento de los sistemas técnicamente progresivos. Mi propósito es, en primer lugar, poner de manifiesto la acusada limitación de esta perspectiva por medio de algunas observaciones generales.

Desde el punto de vista del desarrollo histórico podemos considerar los entornos socioculturales en que la especie humana reproduce su vida *como compensación de una insuficiente* dotación orgánica. Los sistemas de normas sociales tienen la misión de sustituir la conservación instintiva de la especie, que no ofrece ya garantías, por una autoconservación organizada colectivamente. Dichos sistemas institucionalizan los procesos de aprendizaje y adaptación, o, en otras palabras, constituyen un marco institucional al servicio de los sistemas de progreso técnico. Pero dicho marco adopta forma institucional debido únicamente a la necesidad de someter y canalizar aquellos impulsos libidinosos o agresivos que resulten disfuncionales para las exigencias de la autoconservación organizada.

El marco institucional está formado por normas sociales. Dichas normas pueden ser transgredidas; su cumplimiento es exigido mediante la violencia. Los motivos para la violación de las normas se deben a los deseos de anticipar la satisfacción de los impulsos. Desde siempre hemos interpretado el mundo a través del cristal de nuestras necesidades; y esas interpretaciones se conservan en el contenido semántico del lenguaje cotidiano. Así, pues, es fácil ver que el marco institucional de una sociedad desempeña una doble tarea. Consta, en primer lugar, de una organización de la violencia, capaz de forzar la represión en la satisfacción de los instintos, y, en segundo lugar, de un sistema de tradición cultural, que articula la masa de nuestras necesidades y anticipa exigencias de satisfacción de los impulsos. Estos valores culturales incluyen también interpretaciones de necesidades no

integradas en el sistema de autoconservación, elementos míticos, religiosos, utópicos, es decir, consuelos colectivos, así como las fuentes de la filosofía y de la crítica. La función de una parte de estos elementos es modificada y adaptada a la legitimación del sistema de dominación. Tampoco el marco institucional tiene únicamente la función de garantizar los procesos de aprendizaje y adaptación y asegurar así la autoconservación colectiva. Decide también, al mismo tiempo, la estructura de la dominación y con ello el grado de represión; fija las oportunidades de satisfacción de los impulsos de forma colectiva o específica para cada estrato social. Una acción realizada según reglas técnicas se mide únicamente por el escrito del éxito; una acción llevada a cabo según normas sociales refleja siempre, por el contrario, un grado históricamente variable de dominación, esto es, un determinado grado de emancipación e individualización.

Este aspecto de la acción se pierde de vista si consideramos el cambio del marco institucional como simple variable dependiente en el proceso de autoconservación, pues en tal caso no hay otro criterio de su «racionalidad» que la conservación de sistemas autorregulados. Dicho criterio, sin embargo, deja de ser suficiente tan pronto como concebimos el marco institucional también de forma interna, como un sistema de normas sociales en el que los individuos socializados pretenden llevar a cabo la vida que han anticipado y satisfacer la masa de las necesidades ya interpretadas. En tal caso hemos de concebir más bien a su vez el progreso de los sistemas técnicos como variable dependiente en un proceso de emancipación progresiva. La «racionalidad» del marco institucional se mide entonces por la relación entre el sistema de dominación y la tradición cultural, es decir, por el grado en que los valores culturales o bien son utilizados como ideologías y reprimidos como utopías, o bien, por el contrario, retornan desde su contenido pragmático a la praxis vital, de la cual se enajenaron como «valores» convertidos en fetiches[20].

IX

La intención de someter a control las consecuencias socioculturales del progreso técnico, concebida al principio por Marx, parece imponerse hoy tanto en el Este como en Occidente con una fuerza cada vez mayor, y sin embargo, el modelo tecnocrático a tenor del cual debe realizarse dicha intención contradice de forma flagrante el propó-

[20] Cfr. mi crítica a la concepción de Luhmann en torno a este problema de vinculación de los sistemas sociales en J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt, 1971.

sito que se le atribuye. Encontramos por doquier intentos de planificar el marco institucional mismo, cuyo atraso es fuente constante de conflictos, como un elemento de los sistemas técnicamente progresivos, en orden a sincronizarlo con el progreso técnico. Marx había concebido el problema de la realización de la historia con voluntad y conciencia en términos de dominio práctico sobre procesos sociales hasta entonces incontrolados. Planteó el problema de la transformación del marco institucional únicamente en la dimensión de la emancipación progresiva. Hoy, en cambio, ese mismo problema parece reducirse a una cuestión técnica: se trata de la adaptación controlada del mundo social de la vida al progreso técnico. La dimensión de la variación histórica en el grado de dominación es sencillamente ignorada.

La idea que subyace a los experimentos concebidos desde la perspectiva tecnocrática es la de una autoestabilización de los sistemas sociales análoga a la que producen los instintos. La perspectiva nos resulta familiar: tal vez se logre estructurar primero instituciones particulares, más tarde ámbitos institucionales, a continuación sistemas parciales y finalmente el sistema social en su conjunto de manera que funcionan en forma autorregulada, manteniéndose en estado óptimo a través del cambio de las condiciones tanto externas como internas. Los sistemas hombre-máquina, que ofrecen las máximas garantías en los ámbitos del trabajo social y de la autoafirmación violenta, se convierten en modelo para la organización de las relaciones sociales en general. Vamos a seguir esta ficción por un momento.

Si se consiguiese integrar de ese modo el sistema de normas sociales en los sistemas técnicamente progresivos, la acción social se escindiría de manera peculiar: hallaríamos, por un lado, la acción teleológico-racional de unos pocos, dirigida a organizar los sistemas regulados y a resolver las dificultades técnicas, y, por otro, la conducta de adaptación de la mayoría, planificada como parte de las rutinas de los sistemas regulados. La autoridad manifiesta del Estado autoritario cedería, por tanto, su puesto a la coacción manipuladora de un Estado operativo-técnico. Pues tan pronto como la acción social entra en consideración como factor perturbador, el funcionamiento de los sistemas regulados se mide únicamente, por lo que a ella se refiere, en términos de la regularidad empíricamente acreditada de las reacciones conductuales funcionalmente necesarias. El reconocimiento moral de un orden sancionado sería sustituido por reflejos ajustados a él, y la acción comunicativa, que se orienta a tenor del sentido lingüísticamente articulado y presupone la interiorización de normas, se vería reemplazada por formas de conducta condicionadas. En las sociedades industrialmente desarrolladas observamos cuando menos algunas tendencias que se ajustan al modelo de una sociedad dirigida por estímulos externos antes que por la comunicación. La manipulación indirecta mediante estímulos apropiados ha aumentado, sobre

todo en los ámbitos de la libertad subjetiva (comportamiento electoral, consumo, tiempo libre), mientras que la orientación a tenor de normas interiorizadas parece decrecer. En la perspectiva psicológico-social, los signos de los tiempos apuntan menos a la personalidad autoritaria que a la disgregación del super ego[21].

El futuro traerá consigo un considerable crecimiento de las técnicas de control. La manipulación psicotécnica de la conducta puede ya prescindir hoy del anticuado rodeo a través de normas interiorizadas, pero susceptibles aún de reflexión. La intervención biotécnica en el sistema de regulación endocrina y hasta en la transmisión de información genética podrían, en un tiempo no lejano, implantar los controles de la conducta a un nivel aún más profundo. Las viejas zonas de la conciencia formadas mediante la comunicación lingüística cotidiana se verían entonces abocadas a una completa ruina. En esa etapa de las técnicas aplicadas a lo humano, en que podría hablarse del fin de las manipulaciones psicológicas del mismo modo que hoy se habla del fin de las ideologías políticas, se habría acabado con la alienación espontáneamente desarrollada, con el atraso incontrolado del marco institucional. Pero la autoobjetivación del hombre se habría consumado en forma de una alienación planificada: los hombres harían su historia con voluntad, pero sin conciencia.

Una racionalización que reabsorba las instituciones naturales del mundo social de la vida en los sistemas del progreso técnico suprimirá la relación histórica entre el sistema de dominación y la tradición cultural. Las normas que canalizan y niegan a la vez la satisfacción de los impulsos, pero que posibilitan también la libertad mediante la reflexión sobre la compulsión interiorizada, ceden su puesto al control exterior a través de estímulos. Se trata de estímulos puramente funcionales; en ellos no hay nada que comprender. La reflexión sería impotente frente a ellos, pues rebotaría en los cristalinos muros del sistema de autoconservación erigido según pautas teleológico-racionales. En este punto la utopía negativa nos da a conocer qué podemos aprender de sus absurdas consecuencias.

No basta con que un sistema social cumpla las condiciones de la racionalidad técnica. Aun cuando pudiese realizarse el sueño cibernético de una autoestabilización cuasiinstintiva, el sistema de valores se reduciría entretanto a reglas de maximización del poder y el bienestar y al equivalente al valor biológico básico de la supervivencia a cualquier precio: la estabilidad a ultranza. Con las consecuencias socioculturales no previstas del progreso técnico la especie humana ha recibido el desafío no sólo de conjurar su destino social, sino de apren-

[21] Cfr. H. Marcuse, «Das Veralten der Psychoanalyse», en *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt, 1965, pp. 85-106.

der a dominarlo. Este desafío planteado por la técnica no puede ser afrontado a su vez únicamente con la técnica. Es menester más bien poner en marcha una discusión políticamente eficaz, que ponga en relación, de modo racionalmente vinculante, el potencial social de saber y poder técnicos con nuestro saber y querer prácticos.

Semejante discusión podría, por un lado, ilustrar a los agentes políticos, en relación con lo posible y realizable desde el punto de vista técnico, acerca de la autocomprensión de sus intereses a la luz de la tradición en que viene determinada. En vista de las necesidades articuladas y reinterpretadas de ese modo, los agentes políticos podrían, por otro lado, decidir prácticamente en qué dirección y en qué medida se desea desarrollar el saber técnico en el futuro.

Esta dialéctica de poder y querer se desarrolla hoy de forma irreflexiva, de acuerdo con intereses cuya justificación públia no se desea ni se permite. Sólo si lográramos decidir esta dialéctica con conciencia política podríamos poner bajo nuestra dirección esa mediación del progreso técnico con la praxis de la vida social que hasta ahora se ha impuesto como un proceso de historia natural. Puesto que se trata de una materia de reflexión, es una vez más competencia de especialistas. La substancia de la autoridad no se diluye sin más ante el poder de disposición técnica; le es posible en todo caso atrincherarse tras él. La irracionalidad del dominio, que se ha convertido hoy en un peligro mortal a nivel colectivo, sólo podría ser detenida por una conformación política de la voluntad, vinculada al principio de la discusión general y libre de coerción. La racionalización del dominio podemos esperarle únicamente de condiciones que favorezcan el poder político de un pensamiento ligado al diálogo. La fuerza liberadora de la reflexión no puede reemplazarse por la extensión del saber técnicamente utilizable.

CAPITULO 10

LA TRANSFORMACION SOCIAL DE LA FORMACION ACADEMICA

En la discusión acerca de la reforma de la enseñanza superior casi todas las partes se atienen hoy en asombrosa unanimidad al principio de que la forma universitaria de los estudios superiores no debe abandonarse: «Se comportan de manera irreflexiva los que nos proponen una transformación y disgregación de las universidades en escuelas especiales» [1]. Quien haya examinado los escritos sobre la reforma de los últimos quince años ya no estará dispuesto en absoluto a conceder a estas palabras de Schleiermacher una antigüedad de más de ciento cincuenta años.

La advertencia expuesta en aquella época con tanta insistencia no debe malentenderse en el sentido de un aislamiento de la ciencia con respecto a la praxis. Aquella formación en sentido enfático que, más allá del ejercicio de habilidades profesionales, debía ser asegurada por la forma universitaria de los estudios, fue entendida por Fichte precisamente como una forma de «transformación del saber en obras» [2]. Humboldt justificó su máxima de que la misión de la ciencia es la formación con el mismo argumento, a saber, que ni el interés del Estado ni el de la Humanidad se vinculaban al saber y al discurso, sino al carácter y la acción [3]. Y el propio Schleiermacher identifica expresamente la formación con la formación de un sentido común, aquel *sensus communis* que en el transcurso de la filosofía desarrollada en las naciones occidentales había mantenido siempre la significación de un órgano para lo necesario desde el punto de vista práctico: «Una vida honesta y noble no puede darse ni en el Estado ni en el individuo a menos que se vincule a la habilidad siempre limitada, en el campo del saber, un sentido general» [4]; sólo en el horizonte de la formación una

---

[1] Friedrich Schleiermacher, «Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschen Sinn», en A. Aurich (ed.), *Die Idee der Deutschen Universität*, Darmstadt, 1959, p. 249.

[2] Johann Gottlieb Fichte, «Deduzierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden Höhern Lehranstalt», en A. Aurich, *op. cit.*, p. 130.

[3] Humboldt, «Über die innere und außere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin», en A. Aurich, *op. cit.*, p. 379.

[4] Schleiermacher, *loc. cit.*, p. 226.

rígida masa de conocimientos puede resolverse en eficacia y acierto prácticos. Esta intención, corroborada de formas diversas, de ningún modo se contradecía en aquel entonces con el acento puesto en la separación de los estudios científicos con respecto a las necesidades de la praxis profesional. Pues en el desprecio de los fines meramente empíricos, en el intento de preservar la universidad frente a los talentos gremiales, para los que tan agrias palabras encontró Fichte, se reflejaba también un estado objetivo del desarrollo social: entre la praxis profesional del artesanado, por un lado, y de los médicos, funcionarios y juristas, por *otro*, *no se había desarrollado aún ninguna diferencia* de principio en cuanto a racionalización científica. Con respecto a la pretensión estricta de una fundamentación teórica de las habilidades profesionales todos ellos se encontraban en el estadio de un arte aprendido y ejercido pragmáticamente, de una «técnica» en sentido griego. Schelling intentó, es cierto, salvaguardar la cientificidad de las facultades superiores vinculando la jurisprudencia con la filosofía de la historia y la medicina con la filosofía de la naturaleza [5], pero pocos años más tarde Fichte expresó serias dudas acerca de la propia base científica del remedio. Tanto en dichas materias como en la ciencia jurídica posee preponderancia, según Fichte, el aspecto relativo al arte práctico de aplicación en la vida [6]. Schleiermacher extrajo de ello la consecuencia de que la Universidad propiamente dicha se identificaba por completo con la facultad de filosofía, mientras que las otras facultades superiores eran escuelas especiales: «Estas reciben su unidad no inmediatamente del conocimiento, sino de una ocupación externa, y reúnen todo lo requerido por ella tomándolo de las diversas disciplinas» [7]. Estas últimas eran las disciplinas filosóficas, con las que los miembros de las facultades superiores debían estar vinculados al menos como profesores extraordinarios; las escuelas especiales profesionales de teólogos, juristas y médicos sólo pueden ser acogidas bajo el manto único de la Universidad si todos los profesores universitarios están «enraizados en la facultad de filosofía» [8]. En el tránsito del siglo XVIII al XIX no era posible todavía, si nos limitamos al ámbito de Alemania [9], concebir la idea de una posible configuración científica de las «ocupaciones externas». Por ello los reformadores de la universidad no necesitaban romper seriamente con la tradición de la filosofía práctica. Las estructuras del mundo

---

[5] Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, en *Werke*, vol. V, pp. 282 ss.

[6] Fichte, *loc. cit.*, p. 153.

[7] Schleiermacher, *loc. cit.*, p. 259.

[8] *Ibid.*, p. 261.

[9] Esto no puede aplicarse al Hegel de la «Realphilosophie» de Jena. Cfr. M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, cit.*, pp. 75 ss.

del trabajo preindustrial, mantenidas a pesar de todas las profundas revoluciones del orden político, permitían por última vez, por decirlo así, la concepción clásica de la relación entre teoría y praxis: las habilidades técnicas utilizables en la esfera del trabajo social no eran susceptibles de dirección teórica de forma inmediata; se ejercían pragmáticamente según las pautas tradicionales del arte correspondiente. La teoría, referida a la esencia inmutable de las cosas, más allá del ámbito cambiante de los avatares humanos, alcanza validez en la praxis únicamente al conformar la actitud vital de los hombres dedicados a la teoría, al revelarles normas para la propia actuación a partir de la comprensión del cosmos en su conjunto y al adoptar de ese modo una forma positiva a través de las acciones de los hombres filosóficamente cultivados. La idea tradicional de la formación universitaria no ha admitido ninguna otra relación de la teoría con la praxis; y cuando Schelling intenta proporcionar todavía una base científica a la praxis médica mediante la filosofía de la naturaleza, el arte médico se transforma para él insensiblemente en una teoría de la acción médica: el médico debe orientarse por las ideas derivadas de la filosofía de la naturaleza del mismo modo que el sujeto activo se orienta por las ideas de la razón práctica [10].

Por lo demás, es bien conocido que la configuración científica de la medicina sólo se logra en la medida en que la preceptiva pragmática de la artesanía médica pueda transformarse en una disposición sobre procesos naturales objetivados, controlada desde la perspectiva empírico-científica. Lo mismo puede decirse de los demás ámbitos del trabajo social; ya se trate de racionalizar la producción de bienes, la dirección de empresas y la administración, o la construcción de máquinas-herramienta, carreteras y aviones, o la influencia sobre la conducta electoral, de consumo y de ocio, la praxis profesional correspondiente tendrá que adoptar siempre la forma de disposición técnica sobre procesos objetivados. Esta disposición corresponde todavía en cierto modo a la técnica artesanal, a una especie de elaboración del material. Una técnica científica se distingue no obstante de ello en un doble aspecto. En primer lugar, nuestro conocimiento de la conducta de dicha materia en circunstancias definidas ya no procede de experiencias cotidianas transmitidas por la tradición, sino de hipótesis legales confirmadas empíricamente, permiten pronósticos sobre la dependencia de magnitudes covariantes. En segundo lugar, nuestra intervención no tiene por qué limitarse a cosas materiales; los procesos sobre los que se pretende disponer, ya se trate de opiniones, formas de conducta o reglas, no requieren en general más que su comprobación mediante datos observables. Las técnicas dirigidas desde

[10] Schelling, *op. cit.*, vol. V, pp. 251 ss.

la perspectiva empírico-científica permiten el control sobre fenómenos sobre los que podemos disponer *como* de cosas materiales. De ello puede depender el hecho de que un estudio científico que prepare teóricamente en sentido fuerte para la praxis profesional despierte aún hoy los mismos recelos que ya Schelling albergaba frente a las «ciencias de panadero».

La máxima según la cual la ciencia debe formar exigió en aquella época una estricta separación entre universidad y escuela especializada superior debido al hecho de que las formas preindustriales de praxis profesional se resistían a someterse a una guía teórica. En la actualidad, en el sistema de trabajo de la sociedad industrial, los procesos de investigación están conectados con la aplicación técnica y el aprovechamiento económico, la ciencia con la producción y la administración: la aplicación de la ciencia a la técnica y la aplicación retroactiva de los procesos técnicos a la investigación se han convertido en la sustancia misma del mundo del trabajo y de la producción. En estas circunstancias, una inflexible e invariable oposición a la disgregación de la Universidad en escuelas especiales no puede ya sustentarse sobre aquel viejo argumento. La forma universitaria de los estudios no debe hoy ya proteger, por así decirlo, de la esfera profesional porque ésta siga siendo ajena a la ciencia, sino porque, al contrario, la ciencia se ha hecho a su vez ajena a la formación en la medida en que ha impregnado la praxis profesional. La convicción filosófica del idealismo alemán, según la cual la ciencia debe formar, no se aplica ya a los procedimientos de las ciencias empíricas. En algún momento la teoría pudo transformarse en un poder práctico a través de la formación; hoy nos encontramos con teorías que pueden convertirse en poderes técnicos de modo ajeno a la praxis, esto es, sin una referencia explícita a la acción e interacción de hombres que comparten una vida común. Es cierto que las ciencias posibilitan ahora un poder específico; pero el poder de disposición que enseñan no es ya la misma capacidad de vivir y actuar que se esperaba en aquel entonces del hombre científicamente cultivado. Los economistas y los médicos formados estrictamente con las enseñanzas de las ciencias empíricas «pueden» más que los expertos correspondientes de anteriores generaciones; nuestra sociedad no se mantendría con vida sin este poder. Al mismo tiempo, sin embargo, estos economistas y médicos excelentemente instruidos muestran, en el campo de la industria y en la praxis médica, carencias peculiares, y esto es algo que sabemos también por informaciones empíricas[11]. Estos defectos son difícilmente captables, de manera que se tiende a hacer uso de clichés ideológica-

[11] Ulrich Gembardt, «Akademische Ausbildung und Beruf», en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 11, 1959, 2, pp. 223 ss.

mente sospechosos diciendo por ejemplo que a estos graduados superiores les falta capacidad de «dirección» y de «trato humano», que carecen de sensibilidad para las «relaciones humanas», que pierden de vista al «hombre como un todo», etc. Tal vez estos asuntos anden como siempre; es cierto, en todo caso, que nuestros estudiantes, al ser instruidos en los procedimientos de una ciencia positiva, reciben desde luego informaciones técnicamente indispensables sobre procesos a dominar, pero ninguna orientación prácticamente adecuada a las situaciones de la vida. Mientras que el idealismo alemán, siguiendo la tradición de la gran filosofía, pretendía captar en los hechos comprendidos a la vez la conexión ideal, que debía señalar también a los agentes una dirección normativamente vinculante, las ciencias empíricas suministran hoy normas de otro tipo. Estos preceptos nos instruyen acerca del comportamiento de las cosas con el que hemos de contar en circunstancias dadas, permiten un ámbito de disposición. En cambio, las expectativas recíprocas de conducta que surgen de una comprensión del mundo tienen validez para la convivencia de los hombres en situaciones en que lo necesario tiene que hacerse y puede, sin embargo, malograrse. Sólo si no aprendiéramos las normas de *este* tipo mediante tradiciones espontáneas ni mediante sanciones externamente impuestas, sino que las aceptáramos únicamente bajo la coacción de un conocimiento elaborado teoréticamente y de un consenso racionalmente perseguido, se habría logrado satisfacer la máxima de la *formación a través de la ciencia*. Las ciencias empíricas en sentido estricto pueden favorecer las habilidades técnicas, pero no formar aptitudes prácticas [12].

En la reciente discusión sobre la reforma este dilema ha surgido inmediatamente. Cuando, en 1956, Hermann Heimpel renovó el lema del ministro prusiano de cultura, Becker, según el cual los estudios superiores alemanes gozan en el fondo de buena salud, convirtiéndolo en símbolo de un conservadurismo educativo robustecido con la República Federal, completó al mismo tiempo los aspectos tradicionales, enseñanza e investigación, con la educación como un tercer momento de la formación; su pretensión era separar del proceso de la preparación científica el momento de la formación humana, instituyendo una misión educativa autónoma junto a la enseñanza académica [13]. Esta concepción no ha resultado precisamente muy revolucionaria; la sigue, en efecto, no sólo la concepción, relacionada con el movimiento de la juventud, del plan de la Universidad de Bremen [14], sino también el dictamen reservado del consejo científico para

[12] Cfr. Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York, 1947, en especial cap. I, pp. 3 ss.: «Means and Ends», ed. alemana, Frankfurt, 1965.

[13] Hermann Heimpel, *Probleme und Problematik der Hochschulreform*, Göttingen, 1956, p. 8.

[14] H. W. Rothe, «Über die Gründung einer Universität zu Bremen», Bremen, 1961.

la creación de nuevas universidades [15]. *Una* consecuencia de decenio y medio de discusiones es la propuesta de obligar a los estudiantes de los primeros semestres, acuartelados en colegios a una comunidad de vida académica.

En todo esto, y en nombre de la conservación de la idea humboldtiana de la Universidad, se abandona su máxima principal: la formación a través de la ciencia. Quien pretenda establecer de nuevo la *universitas literarum* como una comunidad gremial restaurada de profesores y estudiantes, estará subvirtiendo la magna emancipación de la formación neohumanista frente a normas acreditadas sólo por la tradición e insostenibles desde una reflexión científica. Si la Universidad quisiera tomar bajo su dirección, como una misión educativa propia, la formación complementaria desarrollada en multitudinarios seminarios, de la cual y de cuyos participantes desconfía, tendrá que pactar con los poderes autárquicos de la sumisión y la dependencia, las cuales sólo pueden crecer bajo el señuelo de la independencia ficticia.

Un notable informe sobre la reforma, procedente de la Asociación de Federaciones de estudiantes alemanes [16], se pronuncia, por esta razón, en favor de un rechazo riguroso de una educación académica externa al proceso del trabajo científico. Puesto que los estudiantes se aferran a la máxima de la formación a través únicamente de la ciencia, pero interpretan la función de esta ciencia de modo positivista, limitándola al campo de la disposición técnica, se ven forzados a expulsar del templo de la enseñanza superior la «formación intelectual general» y la «configuración armónica de la personalidad». Con ello no se hace más que separar una vez más del proceso formativo del conocimiento un elemento, éticamente solidificado, por así decir, de la formación del carácter, un elemento al que otros sólo pretenden recibir a las puertas de la Universidad para conducirlo a través de las dependencias de la administración universitaria. Ambas partes apoyan sus propósitos enfrentados en la misma tesis de una división del trabajo entre ciencia y educación. Mientras que en otro tiempo la formación debía convertir una comprensión del mundo científicamente iluminada en acción humana, hoy en día se reduce a una especie de conducta decorosa, a un rasgo de la personalidad diferenciado. El momento objetivo del conocimiento científico es eliminado de la formación en favor del momento puramente subjetivo de una actitud educada y cortés.

El hombre cultivado, formado, era capaz de orientarse en la acción. Esta formación debía ser universal en el sentido de la universa-

[15] *Anregungen des Wissenschaftsrats zur Gestalt neuer Hochschulen*, Tübingen, 1962.

[16] *Studenten und die neue Universitat*, Dictamen de una comisión del VDS, Bonn, 1962, p. 19.

lidad de un horizonte cósmico configurado a partir de perspectivas diversas, en el cual las experiencias científicas pudieran ser interpretadas y transformadas en capacidades prácticas, a saber, en una conciencia reflexiva de lo necesario desde el punto de vista práctico. Ahora, *el* único tipo de educación permitido hoy científicamente, según los criterios positivistas, no es ya susceptible de esa transformación en praxis. La capacidad de disposición que resulta de ella no es equivalente a la capacidad de una acción ilustrada. Pero, ¿queda por ello la ciencia dispensada en general de esa tarea o más bien la cuestión de la formación académica se plantea hoy de nuevo, en el marco de una civilización transformada por medios científicos, como un problema de la ciencia?

En primer lugar, los procedimientos de la producción fueron revolucionados por los métodos científicos; a continuación, las expectativas de un funcionamiento técnicamente correcto se transfirieron a los ámbitos sociales independizados a consecuencia de la industrialización del trabajo y susceptibles por ello de una organización planificada. En la actualidad, el poder de disposición técnica sobre la naturaleza se extiende también directamente a la sociedad: junto a cada sistema social aislable, junto a cada ámbito cultural independizado, cuyas relaciones puedan ser analizadas de modo inmanente bajo el supuesto de una finalidad interna a tal sistema, se desarrolla por así decir una nueva disciplina científico-social[17]. Pero, en esa misma medida, los problemas de disposición técnica, científicamente resueltos, se convierten en otros tantos problemas vitales, ya que el control científico de procesos naturales y sociales no dispensa al hombre de actuar. Hoy como ayer es preciso decidir conflictos, imponer intereses, encontrar interpretaciones, mediante acciones y discusiones igualmente vinculadas al lenguaje cotidiano. Sólo que estas cuestiones prácticas se hallan hoy ampliamente determinadas por el propio sistema de nuestras realizaciones técnicas.

Ahora bien, si la técnica surge de la ciencia —y por técnica entiendo la influencia sobre la conducta humana no menos que el dominio de la naturaleza— entonces la recuperación de esa técnica para el mundo práctico de la vida, el retorno de la disposición técnica de campos particulares a la comunicación de hombres que actúan, requieren con mayor razón de la reflexión científica. La orientación científica en la acción, que el neohumanismo quiso institucionalizar en la enseñanza superior, era ya entonces, ciertamente, una pretensión legítima. Hoy, sin embargo, esta pretensión se ha hecho tanto más ineludible cuanto que las cuestiones prácticas vienen suscitadas por mediación de las cien-

[17] Friedrich H. Tenbruck, «Bildung, Gesellschaft, Wissenschaft», en *Wissenschaftliche Politik*, ed. Oberndörfer, Freiburg, 1962, pp. 376 ss.

cias mismas. No podemos detener la racionalización a las puertas del campo de la disposición técnica, so pena de caer en la barbarie de la reflexión profetizada por Vico. Hemos de acoger más bien en la propia reflexión científica las consecuencias prácticas de aquélla. El horizonte precientífico de la experiencia se torna infantil si el trato con los productos de una racionalidad llevada hasta el límite ha de adaptarse a él de forma ingenua. Ahora bien, el nombre que se daba antiguamente a una orientación científica en la acción era el de formación académica. Esta no necesita de cuidados, como una venerable pieza de museo de una tradición entrañable, sino que constituye un desideratu impuesto por las consecuencias objetivas del proceso de investigación y realizable sólo en éste. La formación, pues, ya no puede ciertamente limitarse a la dimensión ética de la actitud personal; en la dimensión política, de la que se trata ahora, la guía teórica para la acción debe seguirse más bien de una comprensión del mundo científicamente configurada [18].

Eugen Fink ha aludido a un tipo de formación que podría acoger de nuevo en el languideciente campo de la comunicación vinculado a nuestras capacidades prácticas los productos del creciente poder de disposición técnica [19]. Dicha formación sería técnica y política al mismo tiempo. Fink parte del hecho de que la ciencia moderna se ha convertido en condición de vida de casi todos los hombres, mientras que en su forma originaria de investigación es practicada realmente sólo por una minoría cada vez más reducida: «Unas pocas docenas de cerebros hacen avanzar la física de manera creadora, y más de dos mil millones de hombres viven gracias a la técnica mecánica posibilitada por la ciencia natural» [20]. Esta mediatización de las grandes masas por una élite de investigadores, así como, a la inversa, la independización de un proceso de desarrollo técnico frente a la discusión de objetivos en el marco de la comunicación entre los hombres, podría aminorarse e incluso suprimirse en último extremo mediante un sistema de formación que asegurase la continuidad de una civilización científica desde la universidad hasta la escuela primaria. Dicha continuidad ya no descansaría entonces de forma externa en una cadena de bienes de consumo y en una red de organizaciones, sino en la conciencia crítica de los propios ciudadanos. Estos aprenderían, junto con el carácter pragmático de la ciencia, a entender la praxis científicamente modelada; podrían discutir sus consecuencias objetivas e in-

[18] Cfr. mi conferencia «Universität in der Demokratie - Demokratisierung der Universität», en *Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt, 1969, pp. 108-133.

[19] Eugen Fink, «Technische Bildung als Selbsterkenntnis» en *Der Begriff Technik*, Verein Deutscher Ingenieure, Dusseldorf, 1962, pp. 16 ss.

[20] Eugen Fink, *ibid.*, p. 15.

corporarlas conscientemente al proceso de vida social. La formación técnica se transforma así en política: «La libertad humana se manifiesta productivamente en los procesos activos de transformación de la naturaleza, llevados a cabo por los hombres que trabajan, y se manifiesta también en la autoconfiguración política de un pueblo que rechaza toda tutela y se rige a sí mismo... Sólo si la técnica es señoreada espiritualmente en la formación de todos podrá el pueblo ejercer el control sobre los medios de poder técnicos y fortalecer la autoridad popular»[21].

La figura intelectual es de origen hegeliano, o, más exactamente, jovenhegeliano. A medida que se ampliaba su poder de disposición técnico, los hombres han ido creando productos a los que se enfrentan de forma enajenada; se trata ahora de que la especie se reconozca como sujeto en las obras de su libertad creadora. La formación técnica, convertida en autodeterminación política de una sociedad emancipada, se piensa, desde el punto de vista de la crítica de la ideología, bajo el esquema de creación, extrañamiento y apropiación de lo extrañado. También la función del sistema de formación propugnado conserva la impronta de la crítica de la ideología: dicho sistema debe desenmascarar la apariencia de autonomía de la teoría pura y poner de manifiesto su dependencia con respecto a la praxis social. La cuestión que ahora se plantea, sin embargo, es si dicha crítica, que muestra la mediación de la *teoría pura* con procesos del trabajo social, puede también aplicarse de igual modo al sistema que forman la investigación, la técnica, la economía y la administración. Si vamos a entender por «técnica» la disposición sobre procesos objetivados, científicamente racionalizada, y por «democracia» ciertas *formas institucionalmente* garantizadas de comunicación general en torno a la cuestión de cómo los hombres pueden y quieren convivir bajo las condiciones objetivas de la inmensa *ampliación* de su poder de disposición, parece entonces dudoso si, según las palabras de Fink, técnica y democracia surgen de una raíz *común* de libertad creadora. ¿Acaso la reintegración del poder de disposición técnico en el consenso de ciudadanos que actúan y discuten, o sea, la reflexión política, no ha de cumplir otras condiciones de racionalidad que aquellas de las que ha surgido la técnica? La alusión pragmatista al nexo entre saber y trabajo[22] conservó su fuerza crítica frente a la teoría en sentido clásico; es, sin embargo, claramente insuficiente frente a la técnica, que

[21] *Ibid.*, p. 15.

[22] Cfr. John Dewey, *The Quest for Certainty*, New York, 1929. Cfr. también la introducción de K. O. Apel a la edición de las obras de Peirce dirigida por él, Frankfurt, 1968, 1970; cfr. también J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1968, pp. 116-177.

ha surgido precisamente de la comprensión de dicho nexo, y lo manifiesta de nuevo en cada una de sus producciones.

Los límites del planteamiento ideológico pueden mostrarse claramente en Marx. También él critica, en efecto, la estructuración de la producción capitalista en forma de un poder que se ha independizado frente a la libertad productora, frente a los productores. A través de la forma privada de la apropiación de bienes socialmente producidos, el proceso técnico de producción de valores de uso se ve sometido a la ley extraña del proceso económico como producción de valores de cambio. Desde el momento mismo en que estas leyes peculiares de la acumulación del capital se remiten a su origen en la propiedad privada de los medios de producción, la especie humana puede concebir, y luego abolir también el yugo económico como una obra enajenada de su propia libertad creadora. La reproducción de la vida social como proceso de producción de valores útiles podrá finalmente planificarse de forma racional: la sociedad lo someterá técnicamente a su control. Este se ejerce democráticamente de acuerdo con la voluntad y la inteligencia de los individuos asociados. Marx equipara con ello la inteligencia y el dominio prácticos del ámbito público de la política con una disposición técnica eficaz. Entretanto, hemos podido aprender que una burocracia planificada, aunque funcione bien, no es condición suficiente para la realización de las fuerzas productivas materiales e ideales unidas en el goce y en la libertad de una sociedad emancipada. Marx no contó, en efecto, con la posibilidad de que surgiera una discrepancia a todos los niveles entre el control de las condiciones materiales de la vida y una configuración democrática de la voluntad, y éste es el fundamento filosófico de que los socialistas no previesen el estado autoritario del bienestar, es decir, una relativa consolidación de la riqueza social con exclusión de la libertad política.

Aun cuando el dominio técnico de las condiciones físicas y sociales para la conservación y la mejora de la vida hubiese alcanzado un grado como el que Marx supone para un estadio comunista de la evolución social, no tendría por qué vincularse a él automáticamente una emancipación de la sociedad en el sentido de los ilustrados del XVIII y de los jóvenes hegelianos del XIX. Pues las técnicas con las que se habría de controlar el desarrollo de una sociedad altamente industrializada ya no pueden interpretarse según el modelo de la herramienta, esto es, como si estuviesen ya organizados los medios apropiados para ciertos fines presupuestos sin discusión o incluso esclarecidos a través de la comunicación.

Hemos visto que esta dificultad es difícilmente soluble por la vía de una formación técnica orientada desde una perspectiva pragmatista. Entretanto, el planteamiento de semejante programa ha sido ya puesto en cuestión en otro frente. Freyer y Schelsky han bosquejado un modelo alternativo en el que se reconoce esa independización de

la técnica que todavía critica Fink. En comparación con la situación primitiva del desarrollo técnico, en la actualidad la relación de la organización de los medios con respecto a fines dados o proyectados parece invertirse. Los nuevos métodos, para cuya aplicación sólo más tarde encontramos fines, se desprenden impremeditadamente, por así decir, de un proceso de investigación y técnica que obedece a leyes inmanentes. Un poder abstracto, según la tesis de Freyer[23], va creciendo, en oleadas que son nuevas cada vez, a lo largo de un progreso que se ha automatizado; sólo *post factum* ha de ser domeñado por los intereses vitales y por la fantasía creadora de sentido para acomodarlo a fines concretos. Schelsky refuerza y simplifica esta tesis en el sentido de que el progreso técnico, junto con los métodos surgidos inesperadamente, producen incluso los fines impremeditados a los que se aplicarán: las posibilidades técnicas imponen al mismo tiempo su aprovechamiento práctico. Schelsky defiende esta tesis con especial referencia a las legalidades objetivas, altamente complicadas, que en los asuntos políticos prescriben soluciones supuestamente carentes de alternativas: «En lugar de las normas y leyes políticas (se presentan) legalidades objetivas de la civilización científico-técnica, que no pueden plantearse como decisiones políticas ni entenderse como normas vinculadas a convicciones o a concepciones del mundo. Con ello la idea de democracia pierde también, por decirlo así, su substancia clásica: el lugar de una voluntad política popular es ocupado por la legalidad objetiva producida por el hombre en forma de ciencia y de trabajo»[24]. Mientras que Fink cuenta todavía con una convergencia de técnica y democracia, fundamentada históricamente, esta problemática debe desaparecer en el «Estado técnico». A la vista del carácter autónomo alcanzado por el sistema de investigación, técnica, economía y administración, parece irremisiblemente anticuada la cuestión —inspirada por la exigencia neohumanista de formación— relativa a la posible soberanía de la sociedad sobre las condiciones técnicas de vida, a la integración de dichas condiciones en la praxis del mundo de la vida. Semejantes ideas sirven, a lo sumo, en el Estado técnico como «manipulaciones de motivos en orden a quello que de todos modos sucede bajo puntos de vista objetivamente necesarios»[25]. Puesto que, en cualquier caso, la ciencia y la técnica dictan sus condiciones a la vida práctica de acuerdo con sus leyes, la formación se ve relegada al ámbito de la interioridad religiosa, que trasciende la cien-

---

[23] Hans Freyer, *Über das Dominantwerden technischer Kategorien in der Lebenswelt der industriellen Gesellschaft*, Veröffentl. d. Mainzer Akad. d. Wiss. u. Lit., Mainz, 1960.

[24] H. Schelsky, «Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation», en *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf, 1965, pp. 439-480.

[25] *Ibid.*, p. 31.

cia: la pregunta por la formación ha de responderse ciertamente atravesando el campo de las ciencias, pero ya no *desde* la dimensión de la ciencia misma [26].

Con todo, ¿es sostenible la tesis según la cual el progreso técnico posee una legalidad propia? ¿Acaso la afirmación de que las decisiones políticas se reducen al cumplimiento de la necesidad objetiva inmanente a las técnicas disponibles y no pueden constituir ya un tema de reflexión práctica no sirve en último término para substraer a una posible racionalización intereses desarrollados espontáneamente o decisiones precientíficas? Ni el tiempo y la dirección del proceso de investigación, ni su traducción práctica, vienen impuestos por las llamadas necesidades objetivas. En el amplio sector de la investigación del mercado, que las empresas privadas impulsan, manteniéndolo bajo su dirección, las decisiones relativas a inversiones están sujetas, en cualquier caso, a las pautas (si bien calculadas a largo plazo) de la rentabilidad económico-empresarial; por otro lado, en el sector de la investigación financiada por el Estado, se imponen en general las necesidades militares; las prioridades de la investigación se deciden ampliamente según los puntos de vista de la planificación militar. En los Estados Unidos, los mayores patrocinadores públicos de la investigación son el Ministerio de Defensa y el departamento de aeronáutica espacial. Si se repara en que más del 70 por 100 de los contratos del Pentágono son realizados por la economía privada, que no sólo se interesa por ellos en virtud del beneficio económico inmediato, sino también por el saber técnico que de ellos se deriva, se comprende entonces la influencia privada aun en este sector. Helmut Krauch, que ha analizado estas conexiones en el caso americano [27], se enfrenta a Schelsky en su conclusión de que es posible influir ampliamente sobre la dirección del progreso técnico a través de la influencia sobre la política estatal de investigación; hasta hoy dicha dirección, sin embargo, depende aún en gran medida de intereses económicos priva-

[26] Helmut Schelsky, «Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation», AFG des Landes NRW, Cuaderno 96, Koln-Opladen, 1961, p. 37. Tras la terminación del manuscrito he podido conocer la investigación de Schelsky, aún inédita, sobre la reforma de la enseñanza superior: *Einheit und Freiheit*, Hamburg, 1963. Se modifica en ella la tesis sostenida anteriormente. Schelsky define ahora la formación, apropiándose la *tradición humanista*, como soberanía espiritual y moral frente a las coacciones sobre la acción que *impone la técnica científicamente dirigida*. *Pero dicha formación* se concibe también aquí como un proceso privado y trascendente a la ciencia; debe liberar internamente a la persona de la sociedad como un todo, posibilitando una «liberación del hombre interior», una «dirección interna de la vida»; cfr. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, 1970, pp. 91 ss.

[27] Helmut Krauch, «Forschungspolitik und öffentliches Interesse», en la revista *Atomzeitalter*, septiembre 1962, pp. 218 ss.; del mismo autor, »Wider den technischen Staat», *loc. cit.*, septiembre 1961, pp. 201 ss.; cfr. también las investigaciones citadas de Hirsch y Rodel y la bibliografía reciente sobre la *mixed economy* utilizada en ellas.

dos, que como tales no pueden convertirse en objeto de discusión de una ciencia orientada por el interés general ni de una opinión pública política suficientemente esclarecida, e incluso formada, acerca de sus consecuencias prácticas.

No sólo en éste, sino también en otros respectos, el margen de maleabilidad del progreso técnico está aún lejos de estar agotado. Tampoco allí donde las decisiones políticas en curso se toman con el asesoramiento de comisiones de expertos científicos puede hablarse de necesidad objetiva. Incluso en cuestiones estrictamente aislables, una racionalización de la elección de los medios para fines dados puede llevar a recomendaciones alternativas y funcionalmente equivalentes. En tales casos la actividad de decisión de los políticos no sería en modo alguno ficticia, sino que, por el contrario, sus aspectos decisionistas se verían recrudecidos. Normalmente, sin embargo, los dictámenes científicos son ya divergentes entre sí. Por ello James Conant ha propuesto que todas las comisiones de expertos estén formadas por investigadores de distintas convicciones políticas, para que los políticos mismos puedan aprender de la discusión entre interpretaciones rivales. La apariencia del carácter apolítico de las llamadas decisiones objetivas puede surgir con frecuencia sólo en virtud de que las interpretaciones de las informaciones fácticas y de las recomendaciones técnicas en una perspectiva práctica es ya anticipada por los propios expertos. Estos actos de interpretación indican precisamente aquello para lo que tendría que preparar hoy una formación académica a la altura de las transformaciones sociales. El progreso técnico pierde la sugestiva apariencia de una especie de automatismo cuando se reflexiona sobre el contexto social de intereses por el que su dirección concreta viene determinada de forma espontánea, y cuando, además, se llega a comprender que las recomendaciones técnicas obtenidas a partir del análisis de uniformidades empíricas han de ser interpretadas de nuevo con respecto a sus consecuencias prácticas. Estas consecuencias remiten al horizonte histórico del mundo social de la vida. En *este* último deben realizarse las oportunidades crecientes de disposición con arreglo a un plan. Sin embargo, la tarea de retraducir al marco de los nexos vividos las relaciones científicamente objetivadas, es decir, alteradas para disponer de ellas al modo de cosas, compete en primera instancia a la propia ciencia.

Sólo cuando haya resuelto esta tarea será pensable el «aprendizaje de la ciencia llevado hasta la escuela primaria»[28], esto es, aquel sis-

[28] *Plan zur Neugestaltung des deutschen Schulwesens*, 4.ª versión (el llamado «plan de Bremen»), ed. por la Arbeitsgemeinschaft Deutscher Lehrerverbände, 1960, p. 25; cfr. al respecto Eugen Fink, «Menschenbildung und Schulplanung», en *Material uns. Nachrichtendienst d. Arbeits gemeinschaft deutscher Lehrerverbände*, n.º especial, junio 1960.

tema de formación que podría preparar la convergencia de técnica y democracia propugnada por Eugen Fink. A la investigación compete hoy una doble función educativa: en primer lugar, la mediación del saber formal y del saber empírico, en orden al adiestramiento en las técnicas profesionales y en el propio proceso de investigación; pero también, en segundo lugar, aquella retraducción de resultados científicos al horizonte del mundo de la vida, que permitiría introducir el contenido informativo de las recomendaciones técnicas en discusiones acerca de lo prácticamente necesario desde la perspectiva del interés general. Hoy no podemos ya abandonar este asunto a las decisiones aleatorias de los individuos o al pluralismo de los poderes vinculados a las creencias. Ya no se trata sólo de incorporar al poder de disposición de los hombres dedicados a la manipulación técnica un nivel de saber preñado de consecuencias en la perspectiva práctica, sino también de recuperar dicho saber para el patrimonio lingüístico de la comunicación en la sociedad. *Esta* es hoy la tarea de una formación académica, tarea que ha de ser asumida, ahora como antes, por una ciencia capaz de autorreflexión. Si nuestras universidades rechazan la formación en este sentido, pretendiendo institucionalizar, como misión educativa de los colegios, una formación del carácter disociada del resto o desterrarla totalmente de la actividad universitaria; si de la virtud de su rigor positivista la ciencia hace la necesidad de relegar las cuestiones prácticas a la espontaneidad natural o a la arbitrariedad de juicios de valor incontrolados, entonces tampoco será posible esperar la ilustración de una opinión pública manifestada en forma políticamente madura. Este es, pues, el foro en el que hoy debería acreditarse la formación académica, más allá de una exclusividad mantenida como el irónico eco de su alto prestigio social.

Ciertamente, el impulso hacia esta forma de reflexión no es igualmente fuerte en todas las ciencias; son las ciencias sociales las que lo experimentan en mayor grado.

En el último quinquenio de la historia de la Universidad alemana observamos una polémica característica de las facultades inferiores contra las superiores. Puede haber desempeñado algún papel en ello el resentimiento de los postergados en la jerarquía académica; sin embargo, el núcleo objetivo del conflicto de las facultades, ya registrado por Kant, fue siempre la pretensión de los menos privilegiados según la cual sólo en su campo se cultivaría la ciencia en sentido estricto. Esta pretensión fue formulada entonces paradigmáticamente por Schleiermacher: «Por tanto, si la facultad de filosofía se atiene solamente al hecho de que abarca *todo* aquello que se configura por sí como ciencia de modo natural, entonces debe ser, en cualquier caso, la última (facultad)... Por eso mismo es también la primera y de hecho soberana de todas las demás, porque todos los miembros de la Universidad, pertenezcan a una u otra facultad, han de estar arraiga-

dos en ella» [29]. Esta pretensión de hegemonía, formulada desde Kant hasta Schleiermacher, de los filósofos sobre los teólogos, juristas y médicos como «meros agentes de negocios de la ciencia» fue avalada científicamente en la Enciclopedia de Hegel. En la segunda mitad del siglo, una facultad de filosofía ya reconocida en su papel dirigente tuvo que continuar la polémica con los frentes cambiados. De su seno habían surgido entretanto las ciencias de la naturaleza; fueron éstas las que elevaron entonces con éxito la pretensión de determinar los criterios de cientificidad según los patrones rigurosos de su metodología. Por otro lado, las ciencias históricas y humanas, desarrolladas igualmente sólo en el siglo XIX y configuradas metódicamente según patrones hermenéuticos, se limitaron a preparar los refugios para una facultad de filosofía obligada a batirse a la defensiva. En realidad, la pretensión hegemónica de las ciencias de la naturaleza se vio fundamentada con el rigor propio de la teoría de la ciencia sólo con el Círculo de Viena. Finalmente, frente a las ciencias de la naturaleza, las disciplinas científico-sociales se han establecido hoy como la última, la llamada quinta facultad (según las cuenta históricamente correcta tendrían que ocupar el sexto lugar; sin embargo, de modo sintomático, en las universidades comercializadas de las ciudades en las que las ciencias sociales alcanzaron por primera vez rango de facultad no era ya preciso enumerar la primera facultad: la facultad de teología había caído en el olvido). La palestra en que se libra, más silencioso que nunca, el conflicto de las facultades, es sumamente intrincada. No obstante, parece prepararse una vez más un relevo en el polémico papel del portavoz, que determina lo que debe contar como ciencia; a ello se refiere mi conjetura final.

Mientras que el esfuerzo por satisfacer los estrictos criterios de una ciencia empírica se halla aún en pleno apogeo en el campo de las ciencias sociales, habiendo llevado ya a éxitos visibles primero en la economía y, más modestamente por muchos motivos, en la sociología parece configurarse ya en este ámbito una nueva y característica forma de reflexión. En la medida en que las ciencias sociales como tales se vean obligadas a someter a la reflexión desarrollada en ellas la transposición de sus resultados a la praxis, habrán de interpretar también las soluciones de sus problemas técnico-teóricos en forma de respuestas a preguntas prácticas. Vincularán con ello los procedimientos hermenéuticos a sus métodos empírico-analíticos, teniendo así que redefinir una vez más los criterios de cientificidad [30]. Ello libera a la hermenéutica del ghetto de las ciencias históricas del espíritu; y, a la in-

[29] Schleiermacher, *loc. cit.*, p. 260.

[30] Cfr. J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Materialien, Frankfurt, 1970, y el vol. colectivo *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1971.

versa, tampoco puede preverse el destino de estas mismas ciencias históricas, canonizadas en el siglo XIX, en el caso de que se vean empujadas a una comunicación permanente con las ciencias sociales y sus procedimientos sistemáticos. Sólo si las ciencias aprenden a reflexionar sobre la permanente ampliación del poder de disposición técnico situándolo al mismo tiempo en el horizonte de las consecuencias prácticas en vista de las cuales nos toca a nosotros actuar, o, en otras palabras, sólo si aprenden a reflexionar desde presupuestos históricos, podrán recuperar la energía necesaria para la formación académica en un sentido acorde con la transformación social.

CAPITULO 11

DEMOCRATIZACION DE LA ENSEÑANZA SUPERIOR: ¿POLITIZACION DE LA CIENCIA?

Después de más de veinte años de vana retórica reformista, el movimiento de protesta estudiantil ha puesto en marcha un proceso de legislación que incidirá profundamente en la estructura de los centros superiores de enseñanza. Algunos de estos proyectos contemplan, entre sus puntos de vista, una «democratización» de la enseñanza superior. La participación formal de los estudiantes y colaboradores en la autoadministración del centro ha atraído la atención de muchos profesores y de los principales representantes de las grandes organizaciones científicas.

En los últimos meses se repite constantemente un argumento según el cual la reforma de la estructura de los centros superiores de enseñanza, y sobre todo la cogestión estudiantil, errarían el blanco de los verdaderos problemas. Ahora bien, nadie pretende afirmar que las insoportables condiciones de la enseñanza masificada cambiarán por sí mismas con sólo una base legal para la reorganización de la autoadministración de los centros. A lo sumo, una reorganización puede poner a la enseñanza superior en condiciones de resolver los problemas; pero éstos tendrán que resolverlos con sus propias fuerzas. En este contexto se inserta también la representación, políticamente vertebrada y eficaz, de los intereses de la enseñanza superior ante la comisión de presupuestos y el Ministerio de Hacienda.

Junto a tales argumentos, que cumplen únicamente funciones de distracción, nos encontramos también con objeciones serias. Citaré cuatro de las más importantes:

1. Una democratización lastrará la enseñanza superior con tareas políticas que contradicen su función. En tanto que unidad políticamente constituida, se convertirá en un partido más en el seno de la lucha de los partidos. Se verá obligada con ello a la pérdida de su independencia. Ahora bien, con la promulgación de medidas que deben dotarla de capacidad de acción en el campo político, la enseñanza superior no se transforma sin más en una institución política. La enseñanza superior no aspira tampoco en ese caso a lograr y conservar el poder. Su función está determinada, ahora como siempre, por las tareas, primariamente apolíticas, de la investigación y de la ense-

ñanza. Sin embargo, sólo puede desempeñarlas a condición de poseer capacidad de acción en el terreno político.

2. Una democratización de los centros de enseñanza superior conduce a una politización de la ciencia, incompatible con las condiciones inmanentes del progreso científico. A ello, sin embargo, hay que objetar que una crítica científica material, que deba hacer *explícitas* las implicaciones prácticas de la investigación y la enseñanza, se dirige precisamente contra semejante instrumentalización de la ciencia para fines políticos, por encubierta que pueda ser.

El argumento tiene peso contra el abuso de una crítica científica rebajada a mero subterfugio. A través de la cogestión estudiantil se institucionaliza un impulso dirigido hacia la legitimación y autorreflexión de la ciencia que encierra el *peligro* de forzar al dominio del partidismo en cuestiones que no pueden ni deben someterse a decisiones tomadas por mayoría. Este argumento no ha de tomarse a la ligera. Toda regulación produce sus propios riesgos. De cualquier modo, en la cuestión de qué regulación comporta menores riesgos, difícilmente podrían hacerse plausibles las pretendidas ventajas del *status quo*. La Universidad apolítica no pudo oponer resistencia a la toma del poder académico del año 1933.

3. Una democratización de los centros superiores facilita el surgimiento de grupos partidistas. Estos elementos se oponen a una configuración libre de la voluntad académica. Se trata de un argumento débil. En la discusión de cuestiones prácticas se introducen, con ocasión de la evaluación de consecuencias y efectos secundarios, opiniones preconcebidas e interpretaciones globales enfrentadas, ciertamente susceptibles de explicación, pero inaccesibles la mayor parte de las veces a una comprobación *ad hoc*. La circunstancia de la presencia de grupos permite tomar conciencia de esos puntos de cristalización. La formación abierta de grupos, que por lo demás siempre han existido de modo subrepticio, sería por ello precisamente un signo de que la configuración de las decisiones en los centros ya no podría prejuzgarse en la misma medida que hasta ahora en función de camarillas y cenáculos.

Una forma modificada del argumento sostiene que la signación de cupos fijos de votos a profesores, colaboradores científicos y estudiantes permite la consolidación de intereses estamentales y entorpece con ello la configuración de la voluntad. Sin embargo, este peligro se daría sólo si las fracciones no se formaran a través de los distintos estratos, sino sólo internamente a cada uno de ellos. De ello, no obstante, no hay ningún indicio. Sólo en cuestiones de carácter sindical pueden formarse bloques por estratos; y para estas ocasiones es tam-

bién deseable una regulación de la solución de conflictos con las mismas oportunidades de predominio.

4. En el campo técnico-profesional, una democratización de la enseñanza superior someterá a nuevos métodos de decisión colectiva cuestiones que hasta ahora eran competencia de cada profesor. Con ello surge el *peligro* de que el campo de juego de la iniciativa, indispensable para un trabajo científico productivo, se vea irrazonablemente limitado. Este argumento tiene peso. Pero ciertamente sólo puede mantener su relativa justificación en el marco de los límites trazados por el criterio según el cual el principio de libertad de enseñanza e investigación ya no puede reclamarse sólo para los profesores, como hasta ahora, sino que ha de hallar aplicación en el sentido de conceder derechos de participación iguales, aunque no de la misma índole, a estudiantes y colaboradores científicos.

Para responder a las objeciones contra una «democratización» de los centros superiores, el 28 de mayo de 1969 presenté a discusión ante la conferencia de rectores de Alemania Occidental, y por invitación de su presidente, las siguientes cuestiones:

«¿Qué significa "democratización" de la enseñanza superior?» y *«¿Qué es la "politización" de la ciencia?»*

Muchos profesores y destacados representantes de las organizaciones científicas se alarmaron: conjuraban el espectro de una politización de la ciencia. Con esta expresión aludían al peligro de que la autonomía de enseñanza e investigación, protegida por los derechos fundamentales, se viese limitada o destruida totalmente por intereses ajenos al asunto. La historia de la Universidad de 1933-1945 ofrece de hecho ejemplos de instrumentalización de la ciencia para fines políticos. Sin embargo, de la cogestión de los estudiantes (y de los profesores ayudantes) se derivarían peligros únicamente si la autonomía de la enseñanza superior pudiese garantizarse, en las circunstancias actuales, tan sólo por el modelo liberal de salvaguardia de la libertad. Este modelo, basado en la delimitación de ámbitos de disposición privados y autónomos, se apoya sobre derechos individuales de defensa propios de científicos privilegiados y sobre la protección institucional de una enseñanza superior despolitizada frente a una intervención interesada desde fuera de ella. Sin embargo, las condiciones sociales bajo las cuales ese modelo pudo funcionar una vez en el sentido de la salvaguardia de la libertad ya no se dan en la actualidad. La autonomía de la enseñanza y la investigación no puede ya considerarse de forma apolítica.

Para dilucidar esta tesis cabría debatir dos cuestiones:

1. *¿Qué significa «autonomía de la enseñanza superior»?*
2. *¿Qué significa «autonomía de la ciencia»?*

De su dilucidación se derivará también una respuesta a la pregunta de que habíamos partido.

I

Voy a partir de una constatación trivial. A la configuración científica de la praxis profesional y cotidiana corresponde una configuración social de la enseñanza y la investigación desarrolladas en los centros superiores. En los países industrialmente desarrollados el mantenimiento del sistema social ha pasado a depender cada vez más de la cualificación profesional y la información científica proporcionada por las Facultades y otros centros superiores de enseñanza. Ello ha generado también la correspondiente dependencia de estos centros con respecto al Estado y a la economía. Las instancias públicas y la economía privada, a través de la financiación y de la subvención, adquieren influencia sobre las prioridades de la investigación, así como sobre el alcance y proporción de las capacidades de instrucción y preparación. También los contenidos de la enseñanza académica cambian naturalmente con el juego recíproco del desarrollo inmanente de la ciencia y los intereses de la praxis profesional. Todo ello se daba también en el siglo XIX. Pero en la medida en que la erudición individual ha retrocedido frente a la investigación organizada y la ciencia se ha convertido en la primera fuerza productiva, los centros superiores, que requieren hoy inversiones de magnitud considerable, se han integrado también, en parte espontáneamente, en parte de modo planificado, en un sistema social orientado al crecimiento y regulado con la intervención del Estado.

Con razón el consejo científico ha hecho notar que la relación entre Universidad y estado ya no puede concebirse según el modelo liberal de autonomía administrativa y mera vigilancia estatal. Las decisiones sobre la estructura y organización de la enseñanza superior, sobre la magnitud de las inversiones extraordinarias y de los gastos corrientes, y sobre todo las decisiones sobre el destino de los medios de investigación, poseen hoy una relevancia política inmediata. Al mismo tiempo las crecientes tareas de planificación dentro de cada centro exigen su integración con planificaciones elaboradas *extra muros*. Por lo tanto, se plantea la siguiente alternativa: o bien el Ministerio de Educación asume competencias cada vez mayores en una enseñanza superior despolitizada, tomando decisiones administrativas a una

distancia relativamente grande de los afectados, o bien la enseñanza superior se constituye a ese nivel como una unidad capaz de actuar políticamente y defiende con conocimiento de causa sus legítimas aspiraciones. La segunda solución me parece tanto más urgente por el hecho de que todo un conjunto de intereses que encuentran satisfacción en el sistema de enseñanza superior no son susceptibles de organización, no encuentran, pues, ningún *lobby* eficaz y tienen, por tanto, escasas posibilidades de triunfo en la competencia con los grupos de intereses organizados.

Pero la posición de la Universidad ha cambiado no sólo frente a las instancias estatales, sino también ante la sociedad. Esta relación ya no puede comprenderse según el modelo público liberal, en forma de una irradiación difusa de un saber propio de eruditos e investigadores individuales. Los grupos de intereses sociales deberían poder dirigirse a los representantes de la Universidad en forma más apropiada, con sus aspiraciones y necesidades, y, a la inversa, también los representantes de la Universidad deberían tener ocasión de hacer plausibles sus exigencias y principios. Sea cual sea el modo en que se regule formalmente el contacto de la enseñanza superior con el estado y la sociedad (verbigracia, mediante un consejo administrativo dotado de competencias decisorias delegadas por el estado, por una parte, y mediante una cámara de compensación para el intercambio de informaciones y para discusiones con trascendencia pública, por otra), la enseñanza superior, en cualquier caso, ha de ponerse en condiciones de configurar una voluntad política en cuestiones de relevancia práctica.

Con ello se alcanza una respuesta a la primera de nuestras preguntas. En las presentes circunstancias la enseñanza superior sólo puede preservar su autonomía si se constituye como una unidad capaz de acción en el terreno político. Sólo entonces podrá asumir con voluntad y conciencia las funciones de alcance político que en cualquier caso ha de desempeñar.

A ello se opone hasta ahora cierto inmovilismo de los órganos colectivos de decisión, así como también la rigidez de las estructuras de autoridad. Los órganos colegiados, en los que están representados sólo o casi exclusivamente los profesores, trabajan sobre la base de la consideración recíproca. No están apenas en condiciones de emitir decisiones sobre prioridades y de tomar iniciativas de innovación. Los procesos de decisión en la enseñanza superior no son, por lo demás, transparentes ni están suficientemente legitimados. La consecuencia de ello es un particularismo paralizador hacia dentro y la imposibilidad de expresar convincentemente los intereses generales de la enseñanza superior y de defenderlos eficazmente hacia fuera. Una *democratización* de aquélla puede poner remedio a todo esto. Esta palabra, como he subrayado constantemente, es susceptible de malentendidos. Pues,

como es natural, no se trata de transferir a la Universidad, de manera abstracta, modelos propios de la configuración de la voluntad a nivel estatal. No se trata de formar un estado dentro del estado. «Democratización» hace referencia más bien a aquellas medidas que deben asegurar a la enseñanza superior capacidad de acción política y ponerla en condiciones no sólo de proponerse su autonomía administrativa, sino también de practicarla.

A este objetivo tiende, *en primer lugar*, la separación funcional, prevista en el proyecto de ley universitaria de Hesse, entre la administración especializada y el Senado, por un lado, y los órganos de política universitaria en sentido estricto, por otro. La asamblea de profesores, colaboradores científicos y estudiantes elige una junta de tal manera que las fracciones, que siempre han existido, puedan constituirse formalmente y con total publicidad. La junta, por su parte, distribuye a sus miembros en comisiones permanentes que deben tomar las decisiones centrales para el desenvolvimiento de la universidad. Con ello se crea la posibilidad de que las cuestiones de política universitaria sean abordadas según las reglas de una configuración clarificadora de la voluntad política, en lugar de verse prejuzgadas o cercenadas mediante la apelación a supuestas necesidades objetivas.

A la reconstrucción de la configuración de la voluntad en la enseñanza superior tiende, *en segundo lugar*, la inclusión de todos los grupos que participan en tareas docentes y de investigación. La cogestión de estudiantes (y asistentes) es ya recomendable por el hecho de que estos grupos no se identifican con intereses a largo plazo vinculados con su posición, o al menos no en la misma medida que los profesores. Su participación asegura la transparencia de la configuración de decisiones; fortalece la presión para la legitimación de las decisiones y el control sobre el cumplimiento de los acuerdos adoptados; y sobre todo puede contribuir a un tratamiento sin prejuicios de cuestiones que de otro modo quedarían fuera de consideración. Por otra parte, la ficticia unidad de profesores y estudiantes no puede seguir siendo el fundamento de la organización universitaria. En la enseñanza superior hay diferentes intereses vinculados a las distintas posiciones, que exigen una regulación de sus conflictos capaz de garantizarles idénticas oportunidades para imponerse. Las contraposiciones de intereses surgen desde el momento en que el principio de libertad de enseñanza e investigación no es ya esgrimido solamente por los profesores, sino que, en conformidad con la constitución, se aplica también en el sentido de los derechos de todos los participantes en ambos procesos.

La cogestión de los estudiantes (y asistentes) encuentra su límite en el distinto nivel de competencia de los diversos grupos. No se trata, desde luego, de la competencia en cuestiones generales de política universitaria, sino de la competencia profesional. El nivel de compe-

tencia debería por ello tenerse en cuenta en el caso de los nombramientos, habilitaciones y en la contratación de colaboradores científicos.

II

¿Qué relación guarda la democratización de la enseñanza superior con la autonomía de la ciencia? ¿Acaso una autoadministración democrática de aquélla, en el sentido anteriormente expresado, no corromperá necesariamente la independencia del trabajo científico? Seguramente todos nosotros convenimos en que deben cumplirse las condiciones del progreso científico inmanentes a la investigación, y en especial los requisitos para una discusión libre de trabas y de relaciones de dominio. El proceso del conocimiento no debe estar determinado por intereses sociales no sometidos a reflexión ni por una presión plebiscitaria. Sin embargo, esta meta ya no puede hoy asegurarse de modo suficiente por medio de derechos de protección privados y autónomos detentados por científicos privilegiados. A esta idea subyace una modelo de la ciencia concebido en términos de cuarentena: la ciencia sólo puede inmunizarse frente a los peligros de infección política mediante un estricto aislamiento.

Es posible apelar a la circunstancia de que no se puede derivar declaraciones normativas a partir de otras descriptivas. Parece por ello aconsejable no interponer cuestiones relativas a las ciencias empíricas y formales en la resolución de problemas morales o políticos. Pero ese purismo es engañoso. Pues la discusión crítica de cuestiones prácticas es inherente a las propias ciencias. Con respecto a ello estoy pensando en primer término en las reflexiones metateóricas que constituyen el medio del progreso científico. Las discusiones sobre las implicaciones de un marco conceptual o de supuestos teóricos fundamentales, sobre el alcance de diversos planteamientos metódicos o de estrategias de investigación, sobre la interpretación de mediciones o sobre los supuestos implícitos en procedimientos operacionales, siguen todas ellas las reglas de una crítica que reflexiona sobre presupuestos no conscientes, explicita decisiones previas y apoya o desaconseja con argumentos la elección de pautas o modelos. Sólo en esta dimensión de la autorreflexión de las ciencias podemos percatarnos del contenido subyacente al interés por la libertad de enseñanza e investigación, pues en esta dimensión es posible descubrir también las implicaciones sociales de un proceso de investigación inmanente en su apariencia. Esto puede aplicarse tanto a los imprescindibles intereses rectores del conocimiento y a los supuestos evitables vinculados a concepciones del mundo como a las condiciones metodológicas para la transposición de informaciones científicas al mundo de la vida. El

autoesclarecimiento de las ciencias acerca de su incardinación, específica en cada caso, en nexos vitales objetivos proporciona el fundamento sobre el cual se puede luego examinar también la aplicación concreta de proyectos particulares y de cualificaciones determinadas.

Si el programa de la formación a través de la ciencia debe cumplirse aún bajo las condiciones de una alta especialización en las ciencias la participación de los estudiantes en procesos de investigación ha de incluir también, y de manera muy especial, su incorporación a la autorreflexión de las ciencias. Sólo por esta vía es en general posible una integración racional de conocimientos y capacidades adquiridos en campos científicos especializados en la biografía de un individuo y en su futura praxis profesional. Los procesos de formación a través de la ciencia adoptan entonces, sobre todo, la forma del ejercicio de una relación crítica con la praxis profesional por parte de los graduados superiores, que substituye a las éticas profesionales tradicionalmente practicadas. La palabra «crítica» hace referencia aquí a una unión de competencia y capacidad de aprendizaje, que permita tanto una relación escrupulosa con un saber especializado considerado a modo de ensayo como una disposición, basada en una buena información y en la sensibilidad hacia el contexto, para la resistencia política contra conexiones funcionales del saber practicado que puedan ser sospechosas. De estas consideraciones se desprende una respuesta a la segunda de nuestras preguntas: en las presentes circunstancias la autonomía de la ciencia sólo puede preservarse si todos los participantes en el proceso de enseñanza e investigación toman parte también en la autorreflexión de las ciencias, con el fin de clarificar las dependencias inevitables y hacer explícitas las funciones sociales de la ciencia siendo conscientes de la responsabilidad política por sus consecuencias y efectos secundarios. A ello se opone aún de formas diversas una autocomprensión apolítica de las ciencias. Si una crítica material de la ciencia, dirigida hacia el esclarecimiento de la conexión entre fundamentos metódicos, implicaciones vinculadas a concepciones del mundo y contextos objetivos de utilización, pudiera denominarse *politización* de la ciencia, sólo esta politización, en cualquier caso, permitiría reconocer cuando la ciencia pierde su autonomía y se deja solicitar por instancias sociales para la imposición de objetivos e intereses no acreditados ante la razón.

Las discusiones de este tipo serían por lo general parte de la tarea docente, aunque puedan también llevarse a cabo de manera informal. La tarea será distinta para cada especialidad. Pero al nivel de las distintas especialidades se deberían adoptar medidas institucionales con el fin de que se pudiera cuestionar la organización de la docencia (y de la investigación aparejada a la tarea docente) desde perspectivas asociadas a la crítica de la ciencia. La participación de los estudiantes en los reglamentos de exámenes, en el plan de estudios y en las deci-

siones de principio acerca de los proyectos de investigación integrados en la docencia se sigue ya del hecho de que una separación absoluta entre el proceso de autorreflexión de la ciencia, practicado en común, y sus consecuencias en la organización de la forma y contenido de los estudios haría totalmente ilusorio el objetivo declarado de la formación a través de la ciencia. Los estudiantes son adultos jóvenes, que no necesitan campos de juego para menores (según el modelo de la participación de los escolares en la administración), sino cogestión sobre la base de una madurez, aunque sea sólo anticipada. No deberíamos abandonar precipitadamente esta herencia de la Universidad humboldtiana.

Por lo demás, a los estudiantes les conciernen de manera inmediata las decisiones sobre sus estudios. Pero sus intereses y experiencias no coinciden con las de los profesores. Adquieren cualificaciones y se apropian informaciones (así como reglas para generarlas) en vista de una futura praxis profesional; por ello la conexión objetiva en que la ciencia se inserta cobra para ellos, en general, una actualidad distinta de la que posee para sus profesores. Por otra parte, en las instituciones docentes los estudiantes hacen acopio de experiencias que les confieren competencia en cuestiones didácticas.

Ciertamente, una institución científico-docente presupone siempre un desnivel funcional de competencia profesional. Por ello la participación de los estudiantes en los reglamentos de exámenes, planes de estudio y decisiones de principio sobre los proyectos de investigación integrados en la docencia sólo puede abarcar el marco institucional de los estudios, pero no el cuidado de aquellas funciones que, en el seno de dicho marco, presuponen competencia especializada. En esos temas la responsabilidad pertenece en cada caso al docente, al examinador o al director de proyecto.

Una «politización», en el sentido de la autorreflexión de la ciencia, no es sólo legítima, sino que representa también la condición de una autonomía de la ciencia que ya no puede preservarse hoy apolíticamente. Todos los grupos, profesores, colaboradores científicos y estudiantes, deben tener influencia sobre la organización de una enseñanza (y de la investigación asociada a ella) que satisfaga las legítimas aspiraciones de los estudiantes a una elección entre cursos flexibles de estudios, dirigidos a la preparación profesional, y a la participación en procesos de investigación, así como en la autorreflexión de la ciencia. Este tipo de configuración de la voluntad colectiva entraría en contradicción con el objetivo legítimo que le es propio si no garantizase al mismo tiempo a los docentes e investigadores especializados en los diversos campos la existencia de un ámbito inviolable de productividad basado en la independencia y responsabilidad individuales, que se ajuste a la estructura del trabajo científico.

APENDICE

RESEÑA BIBLIOGRAFICA: LA DISCUSION FILOSOFICA EN TORNO A MARX Y EL MARXISMO

Antes de reconducir a sus fundamentos la discusión actual[1] en torno a Marx y al marxismo, citemos los dos motivos que la impulsan. El primero sigue siendo la publicación de los llamados Manuscritos de París, esos trabajos sobre «economía política y filosofía» en los que Marx, en su exilio parisiense, en 1844, esbozó su sistema de la alienación, como se ha denominado posteriormente. El segundo es la realidad política que el comunismo ha adquirido en el Estado de Lenin y en sus satélites, así como la amenaza que para el mundo occidental parece surgir de él desde la victoria de 1945.

LOS MANUSCRITOS DE PARIS. TRES SITUACIONES TIPICAS EN SU INTERPRETACION

La primera interpretación de los entonces recién publicados Manuscritos de París llegó ya a la conclusión de que este material «sitúa sobre una nueva base la discusión sobre el origen y el sentido original del materialismo histórico»[2]. En Alemania, ciertamente, esta discusión no llegó siquiera a ponerse en marcha. Después de doce años de tabú, tuvo que plantearse de nuevo, iniciándose en un escenario totalmente transformado. Antes de 1933, en la Alemania de la crisis económica y de un parlamento paralizado, la dictadura del proletariado pareció por algún tiempo la única alternativa al terror en alza del fascismo. Por ello la discusión sobre Marx y, con la publicación de 1932, sobre el joven Marx tuvo carácter eminentemente político. Fue im[illegible]ada, en uno de sus frentes, por socialistas leninistas, como Georg Lukács, así como también por Bloch, Horkheimer y Marcuse, quie-

---

[1] El manuscrito fue concluido en diciembre de 1957. He reunido otras indicaciones bibliográficas en Karl Marx, *Ausgewählte Schriften*, ed. B. Goldenberg, München, 1962, pp. 1.253 ss., y en la noticia bibliográfica añadida al cap. 6 de la presente obra.

[2] H. Marcuse, «Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus», [illegible] IX, Berlin, 1932; reimp. V. H. Marcuse, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt, 1969, pp. 7-54.

nes, siguiendo a Rosa Luxemburg [3], creían representar el socialismo auténtico frente a Lenin. Participaron en ella socialistas religiosos, como Paul Tillich y Theodor Steinbüchel, tomó parte también la sociología burguesa, sobre todo Karl Mannheim, quien se hizo famoso de la noche a la mañana con su liquidación del marxismo en forma de sociología del conocimiento. En el otro lado se hallaban los jóvenes intelectuales conservadores, que cifraban sus esperanzas en una revolución de derecha: Hans Freyer, Carl Schmitt, Ernst Jünger. Todos los adversarios consideraron el tema como un asunto de vida o muerte: el destino de toda la sociedad, su salvación o su desgracia, parecía decidirse con él.

En cambio, tras el hundimiento de 1945, y con la creciente consolidación política y económica de Alemania Occidental, el marxismo entró en la vía académica. Prácticamente no había ya comunistas en el país; los socialistas permanecían mudos hasta entonces. Ya a comienzos de los cuarenta, Karl Löwith había presentado en el extranjero sus notables interpretaciones de la historia intelectual del XIX [4]; a resultas de las mismas se había hecho usual unir directamente el nombre de Marx con los de Kierkegaard y Nietzsche. Marx aparece desde entonces bajo el rótulo «grandes filósofos»; se convierte en tema preferido de tesis doctorales. Junto con Platón y Spinoza, se torna un clásico en las exposiciones sumarias que aparecen en las series de libros de bolsillo. Se convierte en un clásico con todas las consecuencias, tan venerable como inofensivo. Y el marxismo se desarrolla en los centros superiores como patrimonio de la filosofía: un problema más de la historia del pensamiento.

En Francia, las cosas suceden de otro modo. En este país, la discusión de los famosos escritos juveniles no había tenido que interrumpirse apenas comenzada. Un fuerte partido comunista, sostén durante algún tiempo de un gobierno frentepopulista, concedió su apoyo a un marxismo ortodoxo. En 1933 apareció la tesis de Auguste Cornu sobre el joven Marx [5]. Entretanto, fueron decisivas las conferencias pronunciadas entre 1933 y 1938 por Alexandre Kojève en la Ecole des Hautes Etudes [6].

---

[3] Sobre Rosa Luxemburg cfr. ahora la excelente biografía de Herbert Nettl, *Rosa Luxemburg*, Koln, 1967.

[4] Karl Lowith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 1.ª ed., Zürich, 1941. Por la misma época había aparecido la investigación, en parte paralela, en parte complementaria, de Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, London-New York, 1941 (en alemán, *Vernunft und Revolution*, Neuwied, 3.ª ed., 1970.

[5] Entretanto, Cornu ha elaborado una biografía en tres volúmenes, *Karl Marx und Friedrich Engels, Leben und Werk* (vol. 1, Berlín, 1954; vol. 2, Berlín, 1962; vol. 3, Berlín, 1968).

[6] A. Kojève, *Introduction à la lectura de Hegel*, París, 1947. En alemán, *Hegel, Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens*, Stuttgart, 1958.

Sobre la base de las recientes publicaciones, tanto de la «Realphilosophie» de Jena como de los Manuscritos de París, Kojève ofrece una interpretación de la «Fenomenología del Espíritu» que estiliza a Marx en términos existencialistas; Hegel y Marx se comentan recíprocamente, de manera que, al final, y al parecer sin diferencias, ambos confluyen en una grandiosa filosofía de la historia[7]. Esta apropiación del marxismo se llevó a cabo a nivel filosófico, sin neutralizar del todo, sin embargo, los impulsos políticos concretos. Por ello la izquierda independiente surgida de la Resistencia después de la liberación pudo vincularse a ella; a partir de ésta pudo desarrollar —en constante controversia con la ortodoxia stalinista apoyada en un fuerte partido comunista— una filosofía existencialista de la revolución que, de modo realmente sorprendente, vive, si no de la letra, sí del espíritu de los escritos juveniles de Marx.

Finalmente, en los países en que el dominio comunista se estableció según el modelo soviético, el contacto con estos escritos tuvo lugar con mayor discreción, pero tal vez con tanta mayor eficacia. En la República Democrática Alemana aparecieron, en 1953, algunos de los escritos filosóficos juveniles y, en 1955, los Manuscritos de París[8]. La recepción no se llevó a cabo sin dificultades. Al menos en Berlín, en el círculo que se formó alrededor del profesor de filosofía detenido, Wolfgang[9], Harich, y en Leipzig, entre los discípulos de Ernst Bloch, los orígenes recién desvelados del comunismo como un humanismo, en abrupto contraste con la forma inhumana de la dictadura comunista, produjeron gran excitación. En la prensa oficial del partido se hablaba de extravíos idealistas, de desviaciones utópicas.

Unas afirmaciones del profesor de Leipzig R. O. Gropp caracterizan perfectamente la polémica y su objeto: «En lugar de investigaciones concretas de los problemas que plantea la historia aparece un vago cavilar sobre el "hombre", su "alienación" y cosas semejantes... El núcleo de la cuestión reside en general en enfrentar un socialismo "humano"-abstracto al socialismo científico, profundamente humano, que descansa sobre la teoría de la lucha de clases; las especulaciones "antropológicas" van aquí a la par con teorías socialdemócratas de contenido semejante»[9] (¡como si hubiera tales teorías!).

En Polonia, tras la revolución de octubre, pudo expresarse sin trabas todo lo que se había ido desarrollando bajo el techo de la ortodoxia stalinista. Los intelectuales se adhieren, también aquí, en nombre

---

[7] Cfr. al respecto Iring Fetscher, «Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie», en *Marxismusstudien*, vol. I, *cit.*

[8] *Die Heilige Familie und andere philosophische Frühschriften*, Berlín, 1953. *Kleine ökonomische Schriften*, *ibid.*, 1955.

[9] De «Neues Deutschland» de 19 de diciembre de 1956.

de un «comunismo humanista», a la crítica del joven Marx, para regenerar el marxismo como ciencia a partir de este su origen [10].

Llamamos típicas a estas tres situaciones no sólo por el hecho de que en ellas se refleja un acercamiento distinto en cada caso a los escritos juveniles de Marx, sino sobre todo, porque muestran en toda su crudeza la peculiar situación en que se halla toda discusión sobre el marxismo, así como el propio marxismo en su posición bifronte entre la teoría y la praxis: aquellas situaciones en que se ha hecho filosofía marxista o se ha filosofado sobre el marxismo están ya a su vez codeterminadas por esta o aquella forma de la praxis marxista. El marxismo se nos presenta siempre en una doble posición: como realidad política y como teoría que pretende transformar la realidad en su conjunto. La teoría se caracteriza de más por la pretensión de someter también a conceptos incluso aquella situación objetiva que el propio marxismo, en su doble forma, ha contribuido a configurar. Ello explica la notable reflexividad de la teoría marxista.

Así, por ejemplo, han de aplicarse a la sociedad soviética categorías propias de una teoría que colaboró a la realización de esa misma sociedad [11]. O, tras un cambio de una forma de socialismo a otra (Yugoslavia, Polonia), ese cambio será comprendido también en términos marxistas. Igualmente, en los países no comunistas, la existencia y la táctica del partido comunista no pueden tampoco aceptarse sin más, sino que ambas han de ser derivadas de, y fundamentadas por la teoría. Algo semejante sucede en el caso de una «izquierda independiente» que pretende entenderse a sí misma aún en términos marxistas: ha de legitimarse teóricamente frente a la autoridad práctica del partido, justificando, además, su desviación con respecto al partido y a su ideología [12].

La discusión filosófica del marxismo, en tanto que se entienda a sí misma como marxista, es siempre algo más que una discusión «puramente» filosófica. Esta afirmación sigue siendo válida, dentro de ciertos límites, incluso allí donde el marxismo es rechazado como tal en su autocomprensión, allí precisamente donde se transforma en una cuestión académica. Aun el «mero» historiador ha de ver en el marxismo algo más que una teoría, más incluso que las posibilidades vividas de una filosofía existencialmente abrazada. Con tanta mayor razón el crítico filosófico se enfrenta a la tarea de criticar, junto con la teoría, también la forma práctica de la misma y su función en la

[10] Cfr. *infra* la sección sobre Kolakowski.

[11] Así H. Marcuse, *Soviet Marxism*, New York, 1958; en alemán, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, Neuwied, 1964; y W. Hofmann, *Stalinismus und Antikommunismus*, Zur Soziologie des Ost-West-Konflikts, Frankfurt, 1967.

[12] Un ejemplo de ello lo proporciona Sartre, cfr. *infra* mi interpretación.

praxis. En razón de esa notable reflexividad, la crítica marxista es consciente en todo momento de aquello que una crítica no marxista ha de elevar a conciencia expresamente si no quiere situarse inmediatamente a la zaga de su objeto: a saber, que el marxismo apunta más allá de sí mismo en cuanto teoría, se encuentra de hecho más allá, transformando en esa misma medida el medio en el que se desarrolla la reflexión misma.

LA CONFRONTACION CON LA REALIDAD POLITICA E IDEOLOGICA DEL REGIMEN SOVIETICO (BOCHENSKI, LANGE, FETSCHER; NÜRNBERGER, MONNEROT; A. WETTER)

Así como una parte de las contribuciones a la discusión toma pie en el redescubrimiento de los orígenes de la posición teórica del marxismo, la otra parte viene incitada por la, hasta el momento, última forma de su posición política: el poder y la amenaza del sistema estatal soviético. En esta cuestión son sobre todo las iglesias las que actúan como partes comprometidas en la discusión; junto a ellas, las instancias oficiales de la administración procuran inmunizar la conciencia estatal burguesa contra la llamada «infiltración» mediante folletos, material educativo e investigaciones. Por razones de actualidad surgen de vez en cuando notables publicaciones que no podemos entrar a considerar aquí [13]. Ciertamente, aquél que pretenda encontrarse con su adversario político exclusivamente en la discusión del inventario de doctrinas ortodoxas, quien aspire a ahondar en él y en su comportamiento a través de las contradicciones de su teoría, se es-

[13] De los escritos concebidos con fines pedagógicos, dirigidos a la educación de los ciudadanos sobre el Diamat y su origen citemos, como más importantes, además de los suplementos de «Parlament», editados por la «Bundeszentrale für Heimatdienst», los tres siguientes: la exposición de I. M. Bochenski *(Der sowjetrussische dialektische Materialismus*, 2.ª ed., München, 1956) difundida en edición de bolsillo, incorpora una cuidadosa bibliografía. Por desgracia, en las informaciones sobre el tema se incluyen observaciones del autor que manifiestan claramente cierta ingenuidad filosófica. En cambio, la exposición de Max Gustav Langes *(Marxismus, Leninismus, Stalinismus*, Stuttgart, 1955) posee la ventaja de una mayor precisión sobre todo en lo referente al desarrollo histórico del marxismo, si bien este libro se alimenta también de materiales de segunda mano y podría extraerse a partir de una visión de conjunto de la bibliografía secundaria. Los dos trabajos de Iring Fetscher son los mejores de este género pedagógico. Tanto el comentario al texto fundamental del Diamat (Stalin, *Über dialektischen und historischen Materialismus*, texto completo y comentario crítico por Iring Fetscher, Frankfurt, Berlín, Bon., 1956) como también el esquema evolutivo, de amplia concepción, desde Marx hasta Tito *(Von Marx zur Sowjetideologie*, Frankfurt, Berlín, Bonn, 1957) presentan una interpretación seria y clara, casi popular, sin perder no obstante el genuino nivel de adecuación al tema. Cfr. entretanto, *Der Marxismus, Seine Geschichte in Dokumenten*, ed. I. Fetscher, München, 1962.

tará dejando atrapar con demasiada facilidad por los supuestos de su propio método histórico-cultural.

«La realidad» objeto de la discusión es, ciertamente, tanto ideológica como política y económica; pero la ideología posee eficacia política no precisamente en la forma desarrollada de su teoría (una rancia metafísica naturalista, un realismo gnoseológico filosóficamente ingenuo y, como fallida culminación, el esquema filosófico-histórico de una dialéctica de fuerzas productivas y relaciones de producción), sino más bien en aquellas consideraciones cercanas al ámbito de la praxis y a menudo controvertidas que determinan en último término la táctica política, tanto en el interior como en el exterior, así como las decisiones concretas en la «construcción del socialismo».

El canon del Diamat, mantenido como ideología estatal, sustraído durante mucho tiempo a una discusión de sus principios y en el fondo privado de toda vida, o, por decirlo en pocas palabras, la filosofía soviética oficial del partido, no sólo es tan insignificante desde el punto de vista filosófico, sino también tan escasamente eficaz en su capacidad de orientación de la praxis política, que resulta difícil excederse al subestimar la importancia de una discusión con esta filosofía tomada en sí misma.

Cualquier intento de comprender el comunismo soviético que apele únicamente a las resecas palabras de su autocomprensión filosófica, en lugar de comparar, a nivel histórico-político, las acciones con las ideas organizativas de sus representantes, resultará profundamente insuficiente. Arthur Rosenberg, procedente del círculo formado en torno a Rosa Luxemburg, llevó a cabo en su día esta tarea de forma modélica en su «Historia del bolchevismo» [14]; en esta misma dimensión, aunque no en la misma tendencia, se mueven las notables investigaciones de *Richard Nürnberger* sobre la teoría de la revolución de Lenin y sobre el papel de la Revolución Francesa en la autocomprensión del marxismo [15]. En este mismo marco habría que mencionar también, entre otros, el libro de *Klaus Mehnert* [16]. Un intento en gran estilo de entender en su totalidad el stalinismo bajo el título de un Islam del siglo XX es el que lleva a cabo *Jules Monnerot* en su *Soziologie des Kommunismus* [17].

---

[14] A. Rosenberg, *Geschichte des Bolschewismus*, Berlin, 1932; reimp. Frankfurt, 1966; cfr. ahora A. Rosenberg, *Demokratie und Sozialismus*, Zur politischen Geschichte der letzten 150 Jahre, Frankfurt, 1962.

[15] En *Marxismusstudien*, vol. I, pp. 161 ss., y vol. II, pp. 61 ss.

[16] K. Mehnert, *Weltrevolution durch Weltgeschichte*. Die Geschichtslehre des Stalinismus, 2.ª ed., Stuttgart, 1953; cfr. también la amplia bibliografía en Georg v. Rauch, *Geschichte des bolschewistischen Rublands*. Wiesbaden, 1955; ciertamente, en estos campos crece con rapidez una rica —y no siempre libre de sospechas— producción literaria defensiva, financiada políticamente.

[17] Jules Monnerot, *Soziologie des Kommunismus*, Köln/Berlin, 1952; cfr. también

A pesar de algunas buenas observaciones de detalle —como por ejemplo que el lenguaje de Trotski se ha convertido en el lenguaje oficial del Diamat— y de un excelente análisis del aparato del estado y del partido bolcheviques, el intento resulta en realidad fallido. La razón de ello hay que buscarla en primer lugar en el hecho de que Monnerot utiliza un procedimiento clasificador según el modelo de Pareto: el supuesto de que los hombres, en el fondo, no cambian, permite reconducir los acontecimientos históricos a categorías antropológicas generales que tergiversan el sentido específico de las distintas tendencias históricas. En segundo lugar, la tesis de que el intento de realizar la filosofía es, *eo ipso,* religión, conduce a la interpretación en términos de sociología de la religión, e incluso a la pseudoexplicación psicológico-religiosa, de un proceso que no cabe expresar en términos de un movimiento religioso. La industrialización de un continente se compone de un material más duro que la pretendida religión del arte de revolucionarios profesionales.

No es casual que dediquen su atención a la filosofía soviética, considerada en sí misma, y con el propósito de una confrontación de «concepciones del mundo», ciertos teólogos, sobre todo católicos, cuya *forma mentis* posee de hecho cierta afinidad con la de los filósofos soviéticos del partido. Dicha afinidad resulta del método teológico común, basado en la argumentación *ex auctoritate,* y no *ex ratione;* en un caso, el *kerygma* se remite a Cristo, en el otro a Mels, como ironiza un marxista polaco en torno a la Tetra-Trinidad formada por Marx-Engels-Lenin-Stalin; y en ambos casos la autoridad está eficazmente institucionalizada: en el aparato eclesiástico y en el partido estatal. Ha sido un jesuita, *August Wetter,* quien ha analizado seriamente esta afinidad en su cuidadoso y fidedigno estudio sobre las controversias filosóficas en Rusia entre 1917 y 1931 y sobre el cuerpo doctrinal de filosofía soviética canonizado en el Diamat [18]. Wetter llega a la conclusión de que la escolástica tomista y la stalinista no concuerdan solamente en el procedimiento exegético, sino también en el planteamiento ontológico y en determinados aspectos doctrinales. Esta conclusión ha desencadenado, especialmente en el campo católico, una agria polémica, que resulta tan comprensible desde el punto de vista psicológico como objetivamente infundada. Pues el gran mérito de esta obra ha consistido en poner de manifiesto que la dialéctica objetivada, privada de la subjetividad como su fundamento legitimador, del materialismo dialéctico codificado por Stalin, no ha conservado

---

la investigación de L. Kofler, aparecida por primera vez en 1952, *Stalinismus und Bürokratie,* Neuwied, 1970.

[18] Cfr. G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus,* Freiburg, 1952.

ya nada del principio crítico, convirtiéndose con ello en principio inmediato de restauración de una ontología precrítica[19].

Un importante artículo de *W. P. Tugarinow* sobre las relaciones recíprocas de las categorías del materialismo dialéctico[20] muestra cómo, sobre esta base, los desarrollos más recientes de la filosofía soviética desembocan consecuentemente en un análisis categorial, en el estilo de Nicolai Hartmann y de ciertos neoescolásticos, que puede calificarse, en sentido hegeliano, de abstracto. Esta doctrina de las categorías constituye por sí sola una prueba, si es que todavía se necesitase alguna, de que el marxismo, a más tardar con el «Anti-Dühring» de Engels, se transformó, a partir de una teoría de la revolución, en una ontología llamada realista; y Wetter demuestra con toda claridad que también los «Cuadernos Filosóficos» de Lenin, basándose en los cuales pretendían algunos atribuirle una comprensión de Marx «profunda» u «original» participan de esa transformación, situándose ya por completo en el marco de la cosmología naturalista introducida por Engels.

El hecho de que entre esta última y los orígenes marxistas del materialismo histórico se abra un abismo, no sólo en la doctrina y en el método, sino también en la crítica filosófica, es algo que pasa desapercibido tanto para Wetter como para Engels y toda la tradición llamada desde entonces ortodoxa. Esta limitación puede deberse también, en último término, al hecho de que Wetter aborda el desafío del stalinismo, en su forma tanto teórica como práctica, de modo inadecuado, o sea, al nivel de la «pura filosofía»; el pretexto se extiende a la vez más allá y más acá de aquello a que da lugar; más acá, en la medida en que la forma errada del stalinismo sigue viviendo aún del sentido original del marxismo y de la pretensión de realizarlo. Tomar en serio este sentido y tratar de comprenderlo a través de sus transformaciones y deformaciones representa la tarea de una discusión filosófica auténtica en torno a Marx y al marxismo, que sea capaz de desprenderse de lo ocasional y orientarse hacia el fundamento propiamente dicho. En esta perspectiva han sido escritas todas las contribuciones que comentaremos a continuación. La recensión someterá a discusión el materialismo histórico mismo en sus rasgos esenciales, desarrollando el debate *con* los autores, en la medida en que lo permitan sus reflexiones, y *contra* ellos, en tanto que lo exija el objeto de las mismas; y, según los principios de la crítica inmanente, tendrá que convertirse en abogado de su propio objeto mientras lo per-

[19] *Ibid.*, pp. 568 ss. Cfr. a este respecto también Helmut Dehn, «Der Streit um die Materie des Diamat», en *Ostprobleme*, VIII, 27 de julio de 1956.

[20] En *Woprosy filosofii*, Moscú, 1956, trad. en *Ostprobleme*, IX, 8 (febrero de 1957).

mita el carácter concluyente de cualquier idea que surja de ella. Este hipotético ejercicio de la abogacía procederá según el principio *in dubio pro reo*. Y si hubiese algo semejante a una hipótesis existencial, el talante espiritual en el que tuviese que ser ensayada proveería ya razones para valorar en sus justos términos una teoría que pretende ser entendida como prólogo de una praxis revolucionaria.

MARX COMO OBJETO DE INVESTIGACION FILOSOFICA

1. *Ordenación histórico-filosófica del campo. Marxismo y ortodoxia marxista (Hermann Bollnow, Iring Fetscher)*

La historia de la filosofía ha rebatido la autocomprensión del Diamat oficial del partido como un «marxismo ortodoxo». Pues el fundamento de esta ortodoxia lo constituye en primer término la reinterpretación y ampliación, emprendidas por Engels, y no sólo con el «Anti-Dühring», de la teoría de la sociedad concebida por Marx. El materialismo histórico, en su forma original, no es «materialista» en el sentido del naturalismo de los enciclopedistas en el siglo XVIII o tal vez de los monistas a finales del XIX, y no aspira tampoco sin más a proporcionar una explicación del mundo. Ha de entenderse más bien como filosofía de la historia y teoría de la revolución a la vez, como un humanismo revolucionario que parte del análisis de la alienación y cuya meta es la revolución de las relaciones sociales existentes, a fin de suprimir, junto con ellas, la alienación en general.

Iring Fetscher[21] desarrolla la contraposición teórica entre Marx y Engels. Filosofía y revolución siguen estando para Marx estrechamente relacionadas entre sí: el conocimiento del mundo posibilita la toma del poder por parte del proletariado en la misma medida en que es posibilitado por ésta y sólo con ella puede lograrse por completo. Esta unidad de teoría y praxis, la mediación del conocimiento del proceso histórico transcurrido y el dominio de la historia futura, se disgrega con Engels bajo la forma de una relación entre la ciencia, por un la-

---

[21] Iring Fetscher, «Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung», en *Marxismusstudien*, vol. II, pp. 26 ss.; una visión semejante de este mismo desarrollo la ofrece el artículo «Von Marx zur Sowjetideologie», en *Der Mensch im Kommunistischen System*, ed. Werner Market, Tübingen, 1957, ahora en versión revisada: Iring Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus*, Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, München, 1967. En este contexto cfr. también el análisis de G. Lichteim, aparecido mientras tanto, *Marxism*, A Historical and Critical Study, London, 1961.

do, y la aplicación «técnica» de los resultados científicos, por otro. La filosofía ya no debe realizarse mediante la acción liberadora y solidaria del proletariado, sino que, en la medida en que sea algo más que la teoría del recto pensar, debe reducirse a «simple concepción del mundo» o bien desaparecer absorbida en las ciencias particulares, sólo en las cuales esa concepción del mundo halla expresión adecuada. Con ello la conciencia y sobre todo la conciencia revolucionaria, pierde su función de subversión. La dialéctica de la autorreflexión de la sociedad en la consciencia de clase del proletariado cede el paso a una mecánica evolutiva de fuerzas naturales que actúan ciegamente.

Hermann Bollnow ha llamado la atención sobre el hecho de que Engels construyó su concepto de la revolución, ya antes de 1848 [22], sobre el modelo de la «revolución industrial», expresión con la que se designa «la transformación de todo el orden social que se deriva necesariamente del desarrollo de la industria». Y este desarrollo ha sido esencialmente «producido por la invención de la máquina». La revolución no se concibe como una acción histórica, sino como expansión cuantitativa de carácter mecánico. La dialéctica de sujeto y objeto, privada tanto de sujeto como de sujetos, se convierte en una mecánica evolutiva de objetos naturales; la conciencia no es sino uno más entre otros; consecuentemente, la historia se ve subsumida bajo leyes de la naturaleza.

Esta reinterpretación de la dialéctica lleva aparejada al mismo tiempo una ampliación de su ámbito; la dialéctica mutilada en sentido objetivista que, en palabras de Engels, no es otra cosa que la ciencia de las leyes universales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, expresa una ley ontológica que debe determinar por igual todos los ámbitos del ser. Para el joven Marx, la dialéctica era esencialmente histórica, siendo impensable una dialéctica de la naturaleza independiente de los movimientos sociales.

La naturaleza tenía historia sólo en relación con el hombre, así como el hombre sólo la tenía en relación con la naturaleza. La crítica quedaba referida en todo respecto a la revolución; no había, pues, ningún objeto, incluida la naturaleza, que no hubiese que afrontar críticamente en el marco de la teoría de la revolución del materialismo histórico. Por el contrario, Engels degrada la dialéctica de la historia convirtiéndola en una disciplina más junto a las de la dialéctica de la naturaleza y de la lógica. El mundo se concibe como una unidad fundada en su materialidad y como un proceso evolutivo cuya esen-

[22] En los «Principios del comunismo», que Bollnow interpreta de modo destacado en su investigación sobre la concepción engelsina de la revolución y la evolución, en *Marxismusstudien*, vol. I, pp. 77 ss.

cia puede dilucidarse con ayuda del método dialéctico. En ese marco, la pseudodialéctica del paso de la cantidad a cualidad debe permitir superar el materialismo vulgar y aplicar formas de ser cuantitativamente distintas a la materia inanimada, animada y capaz de conciencia, respectivamente, sin tener que abandonar con ello la tesis de la materialidad general del mundo[23].

Parte de la metafísica naturalista es un realismo ingenuo en teoría del conocimiento, elaborado por Lenin en «Materialismo y empirio criticismo» con el nombre de teoría del reflejo. En el proceso del conocimiento, sujeto y objeto se comportan adialécticamente, en forma de «reflejo», al igual que los «saltos» de la dialéctica de la naturaleza: ni la evolución de la naturaleza ni su conocimiento se hallan mediados por la actividad viva del hombre. La unidad de sujeto y objeto se suprime con respecto a la naturaleza y su conocimiento, al igual que la unidad de teoría y praxis con respecto a la historia y al acto revolucionario por el que una humanidad advenida a la conciencia de sí misma se adueña de aquella. En adelante la ideología, bajo la forma de una doctrina de la «superestructura» interpretada literalmente, se convierte en un rótulo aplicado a los contenidos de conciencia *en general*. La dependencia de la conciencia con respecto al ser social viene a ser un caso especial de la ley ontológica general en cuya virtud lo superior depende de lo inferior y en último término todo depende del «substrato material». Se ha olvidado el sentido estratégico de la ideología[24], su relación con la crítica, por un lado, y con la

---

[23] Cfr. I. Fetscher, «Von Marx zur Sowjetideologie», *cit.*, p. 64. Fetscher hace notar con razón que la dialéctica, en el campo de las ciencias naturales, nunca puede ser, como Engels se *figura, un «método para el descubrimiento de nuevos resultados»*, sino ***únicamente instrumento de interpretación filosófica de resultados de la investigación.*** El proceso «explicado» por las ciencias naturales se hace «comprensible» a través de una interpretación dialéctica. En cambio, el intento de Jakob Hommes de «tomar en serio» desde el punto de vista filosófico la dialéctica de la naturaleza de Engels, es tan ingenioso como falso. Cree poder concebir la mecánica evolutiva de la naturaleza, dialecticamente adornada, precisamente partiendo de la unidad sujeto-objeto que propiamente la destruye: «El tránsito de lo cuantitativo a lo cualitativo es el resultado de la apropiación dialéctica del mundo por el hombre, y en esa media un constante acto de creación, con el cual la realidad dada o natural es transformada por la «resolución» dialectica del hombre... La meta del «movimiento de las cosas», el nacimiento del hombre a la libertad a partir de la necesidad de su existencia, se comunica a la totalidad de las cosas naturales, que para el método dialéctico se integra en la historia humana, como ley fundamental del «movimiento de las cosas»: el «salto» de lo inferior a lo superior, que se da como unidad de lo opuesto y como transformación de la cantidad en cualidad». *Der technische Eros*, Freiburg, 1955, pp. 200 ss. Hommes emprende aquí el intento de concebir «la dialéctica de la naturaleza» a partir de los «Manuscritos de París». En último término, sin embargo, y en vista de fuerte carga naturalista de la cosmovisión engelsiana, no puede menos que reconocer, como *mínimo*, «cierta autocomprensión errada» del materialismo dialéctico *(op. cit.,* nota 378, p. 189).

[24] Cfr. Helmut Plessner, «Abwandlungen des ideologiegedankens», en *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Berna, 1953, pp. 218 ss.

praxis revolucionaria, por otro. El «reflejo», convertido en un índice del conocimiento en general, no puede ya concebirse como parte de la alienación práctica. Olvidado queda el principio de toda crítica de la ideología, según el cual la conciencia deja de ser «idealista» en la misma medida en que la sociedad deja de ser «materialista».

El recurso a la forma original del materialismo histórico y su custodia crítica frente a todas las versiones posteriores, vinculadas a su reinterpretación y complemento por parte de Engels, constituye, explícita o implícitamente, el supuesto de toda la discusión filosófica en torno al marxismo en la actualidad. Esta cuestión se remite al esclarecimiento histórico-filosófico de la relación entre Marx y Engels. En este tema se halla todavía por aclarar la peculiar condescendencia teórica del Marx «económico», desde 1858 aproximadamente, frente al «metafísico» Engels, así como la influencia, frente engelsiana sobre Marx, claramente detectable en algunos pasajes del *Capital* y ciertamente presente activamente en el conocido prólogo de 1867 *(Capital,* vol. I)[25]. El tema del joven Marx y del Marx maduro encubre sencillamente un atolladero.

Ciertamente, el concepto de alienación, frente a los ingenuos delineamientos de una metafísica naturalista, conduce a la conciencia de los elementos dialécticos y a la afirmación, aducida al menos de manera verbal, según la cual el materialismo histórico es esencialmente teoría de la revolución; por otra parte, sin embargo, la interpretación genuinamente filosófica parece a su vez constreñir el marxismo de modo característico, suprimiendo precisamente de él todo aquello que sobrepase la «pura» filosofía. La reducción filosófica del materialismo modifica la esencia de éste. Expondremos la problemática implicada en esta forma de proceder atendiendo en primer lugar al planteamiento de Hommes; pasaremos a continuación a discutirla tomando como modelos los principales exégetas filosóficos del marxismo (en los planteamientos de Landgrebe, Metzke y Popitz).

2. *La interpretación ontológica (Jakob Hommes)*

Hommes concibe a Marx como un ontólogo. La ontología se entiende, en este contexto, como explicación de la pregunta por el ser.

---

[25] Cfr. al respecto también la correspondencia entre Marx y Engels. En junio de 1867, Engels desarrolla, en una carta a su amigo, la pseudodialéctica mecánica del crecimiento cuantitativo, que por lo demás guarda mucha mayor relación con la diferencia cuantitativa de la filosofía de la naturaleza de Schelling que con la dialéctica de Hegel. Marx responde seis días después y remite a un parágrafo del *Capital (Kapital,* vol. I, Berlín, 1955, p. 323) en el que menciona el «descubrimiento de Hegel sobre la ley de la transformación del cambio meramente cuantitativo en cualitativo» como con-

Ya no se ocupa del origen, como la metafísica, en el marco de la pregunta por el fundamento primero y supremo de todo ente, sino en la pregunta por el sentido el ser de todo ente. El hombre, que se caracteriza por su capacidad para una pregunta de este tipo, se concibe como esencia ontológica; esta «esencia» no se halla ciertamente, como las esencias de la metafísica, más allá de la historia, sino que subyace más bien a ella originariamente como esencia de la historicidad. Si el materialismo histórico ha de ser ontología en este sentido, concebir la filosofía existencial, y en especial la ontología fundamental de Heidegger, como su «continuación» no es más que una consecuencia de ello. Hommes entiende la antropología del joven Marx como ontología fundamental, y la dialéctica del trabajo como la «objetividad extática del hombre histórico». De hecho, es factible analizar formalmente la «objetividad» del hombre como una especie de estructura existencialista. Si uno se propone hacerlo, ese esfuerzo arrojará las siguientes consideraciones[26]:

La afirmación de que el hombre es un ser objetivo significa por de pronto que:

a) Tiene objetos fuera de sí y es él mismo objeto para otros seres. La noción de objetividad incluye con ello el sentido que damos a «finitud». Más allá de esto se da también la correlación fenomenológica según la cual los objetos han de poder presentarse a la sensibilidad. Ser objeto significa así tanto como ser objeto de los sentidos, objeto sensible. Los sentidos proporcionan el ámbito sólo en el cual los objetos reales pueden «ser».

b) El hombre pone sus *fuerzas esenciales como objetos*. En primer lugar, el hombre «pone» sólo objetos, en tanto que él mismo «es de por sí naturaleza»; rebasa su finitud como ser finito. Y, en segundo lugar, el hombre, junto con sus objetos, se pone a sí mismo y sus fuerzas esenciales «como objetos». Sin embargo, no crea, no genera los objetos, «sino que su producto objetivo confirma simplemente su objetiva actividad». ¿Qué significa aquí «confirmar» y cómo concuerda con el «poner» los objetos?

c) El hombre es un ser al mismo tiempo activo y pasivo. «Los objetos de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto objetos independientes de él, pero estos objetos son objetos de su necesidad, in-

---

firmado por igual en las ciencias de la naturaleza y de la historia. Sin duda, hay ya sólo un pequeño paso de aquí al esquema evolutivo materialista de un monismo haeckeliano hegelianizado, en el que, en expresión de Engels, Marx y Darwin se hallan al mismo nivel: «Lo mismo que Darwin descubrió la ley de la evolución de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley de la evolución de la sociedad humana.»

[26] Citas de Karl Marx, *Pariser Manuskripte (Manuscritos: Economía y Filosofía,* Madrid, Alianza ed., 5.ª ed., 1974).

dispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales.» Marx ilustra la pasión, como «fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto», con el ejemplo del hambre, que necesita, para su «exteriorización esencial», un objeto determinado. Pero «no sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra, el sentido humano, la humanidad de los sentidos, se constituyen únicamente mediante la existencia de su objeto». A las fuerzas esenciales corresponden objetos específicos en los que aquéllas exteriorizan su vida y pueden hacerse a su vez objetivas. El hombre «pone» entonces como objetos sus fuerzas esenciales en los objetos específicos de las mismas. En este sentido hay que entender las palabras acerca de las «fuerzas esenciales originariamente exteriorizadas en la objetividad». El objeto, entretanto, integrado en esta exteriorización vital, no permanece invariable. El hombre se «apropia» los objetos al «exteriorizar» en ellos sus fuerzas esenciales. En esta apropiación acerca los objetos a sí mismo y en esa medida los *pone en su carácter* esencial.

d) El hombre, ser finito, activo y paciente, se halla desde el principio en «intercambio con la naturaleza», más aún, se constituye a sí mismo en este intercambio; y no sólo a sí mismo, sino también la naturaleza. Al exteriorizar sus fuerzas esenciales y apropiarse los objetos, el hombre realiza su esencia como individuo objetivo, universalmente desarrollado, «total», humanizando al *mismo tiempo* los objetos naturales, desplegándolos como tales, pues «la naturaleza no es, ni desde el punto de vista objetivo (la naturaleza en sí), ni desde el subjetivo (el hombre como ser natural), inmediatamente adecuada para el ser humano... Ni los objetos naturales, tal como se ofrecen inmediatamente son, pues, los objetos humanos, ni el sentido humano, tal como es inmediatamente, es objetividad humana». Ambos *se tornan* tales sólo en el intercambio, o, como podemos decir ahora, en el trabajo, en la producción. Esta es un proceso histórico, o mejor, el proceso mismo de la historia. Por ello puede Marx resumir esto diciendo que «la historia es la verdadera historia natural del hombre».

e) Ambas cosas, la objetivación de las fuerzas esenciales y la apropiación de objetos, constituyen conjuntamente la esencia del trabajo, de la industria. Como consecuencia de ello, la historia de la industria la diversidad de los productos, así como el sistema de la producción representan «el libro abierto de las fuerzas humanas esenciales», de todas estas fuerzas; pues la industria comprende, en el marco de la determinación de la esencia del hombre, *cualquier* relación humana con el mundo, y de ningún modo se reduce a la praxis económica únicamente.

Este análisis, que en aras de la brevedad, así como en vistas a su

comprobación, hemos llevado a cabo sobre los textos mismos de Marx e independientemente de Hommes, puede justificar, planteado como lo está desde el principio como análisis existencial, la siguiente conclusión:

«Vemos ahora en qué sentido el método dialéctico pretende ofrecer una nueva ontología, es decir, un marco de conceptos fundamentales para la aprehensión y determinación de todo ente. Esta nueva ontología formal o teoría del ser de todo ente guarda relación con esa nueva ontología material de la esencia humana que hemos estudiado en Marx bajo el rótulo de su teoría de la objetividad del hombre. Puesto que el hombre sólo puede reconocerse a sí mismo en el modo y medida en que él mismo se produce en su relación con el mundo objetivo, se traslada también en la práctica a sí mismo, traslada su propia acción, como su verdadero ser, al mundo objetivo bajo el nombre de "realidad". Podemos igualmente a la inversa, resumir la antropología de Marx diciendo que el hombre es objetivo u ontológico, es decir, que él mismo convierte en objeto suyo la esencia de lo otro (de todas las cosas) en el sentido de que su propio sí mismo ha de prestar dicha esencia al objeto» [27].

Y en otro pasaje, la productividad del hombre, entendida por Marx en términos realmente enérgicos, se interpreta ontológicamente: «(El hombre) ha de conceder a la realidad dada del mundo objetivo su verdadero darse o realidad "objetiva" sólo mediante la retrospección dirigida hacia sí mismo» [28]. Ello supone —por caracterizar al menos la tendencia de la crítica de Hommes, según su propia declaración— una «unificación» del mundo objetivo con la interioridad humana. El método dialéctico se sobrepone a la «independencia» del mundo y lo considera sólo en relación con las posibilidades de que se integre en el «patrimonio del sí mismo» [29].

Lo que aquí nos interesa no es la actitud defensiva tomista adoptada por el autor, sino la sorprendente transformación del sentido de todos los textos marxianos desde el momento en que el intérprete filosófico los descifra, partiendo de los escritos juveniles, como prefacio a «Ser y Tiempo».

---

[27] J. Hommes, *op. cit.*, pp. 74 ss.

[28] *Ibid.*, p. 77.

[29] La crítica de Hommes a Marx se integra en el contexto de la apologética neotomista. El esquema de sus oposiciones: metafísica de la naturaleza v. ontología de la historia, derecho natural v. poder autónomo de la existencia histórica, estado constante de las cosas v. autoelevación del Eros técnico, etc., descansa en el conflicto irresuelto entre pensamiento analógico y dialéctico. En el campo católico, la relación entre ambos constituye especialmente el objeto de reflexión de Bernhard Lakebrink. Como comentario descifrador al libro de Hommes podemos remitir al libro de Lakebrink, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Köln, 1955. Cfr. al respecto también la propia investigación preliminar de Hommes, *Zwiespältiges Dasein. Die existentiale Ontologie von Hegel bis Heidegger*, Freiburg, 1953.

El punto central de esa transformación se pone de manifiesto cuando Hommes sitúa el lugar de la alienación en el «proceso ontológico» de la objetivación. De acuerdo con Marx, no se da todavía alienación en el mero hecho de que los hombres se exterioricen en su trabajo, objetivando y desplegando a la vez sus fuerzas esenciales en las cosas elaboradas; la alienación se funda sólo en que lo hacen, y en cierto modo tienen que hacerlo, de forma falseada. Las «fuerzas esenciales originariamente exteriorizadas», bajo las condiciones de la propiedad privada y del trabajo asalariado, se coagulan en una realidad extraña, no susceptible de apropiación; lo que son en sí, lo son en adelante sólo para otros y no para mí. La errónea ontologización del trabajo tergiversa este sentido elemental de la alienación. Esta se hace derivar de una «especie de autodistracción» (p. 267) o «autoolvido» (p. 388), de un «fracaso esencial» (p. 158) concebido en términos de historia del ser. Para Marx, por el contrario, la alienación no es el signo de una desgracia metafísica, sino el título de una situación de pauperismo que de hecho tiene lugar, y de la que parte su análisis de la sociedad existente. Lo más próximo y sencillo sale de manos del ontólogo convertido en lo más lejano y misterioso. Y no es casualidad. En efecto, mientras que la ontología ha de comprender la alienación existente (o «inautenticidad», cualquiera que sea el modo en que pueda expresarse en particular), partiendo siempre de la esencia del hombre como un *ti én einai*, como algo ya sido en cada caso, viéndola como una especie de dislocación en el trasfondo de las estructuras auténticas, Marx la concibe en primer término como móvil de un interés práctico, como impulso y justificación de la pasión emancipatoria. El análisis de la emancipación sigue siendo, por ello, en cada uno de sus pasos, análisis de su superación, pero no en el sentido de que a la constatación de la primera siga la consideración de la segunda, sino más bien en el sentido de que la perspectiva de la abolición guía siempre la percepción de aquello que debe ser abolido.

Al mismo tiempo, la filosofía como un todo se incluye en la reflexión. Desde el momento en que se reconoce el primado del interés práctico y la vista puesta en su realización representa la única condición fidedigna del conocimiento posible, la filosofía abandona la supuesta evidencia de su autonomía y ha de ser, a su vez, en tanto que expresión de dicha alienación, suprimida en aras de la supresión de la alienación misma. Puesta así en cuestión y enfrentada a la realidad de su propia autosuperación, la crítica marxista, y sobre todo el análisis de la objetividad, pierde todo sentido desde el punto de vista ontológico. El «mundo»[30] que se revela en esa estructura no puede conce-

[30] Marx: «El hombre, ése es el mundo del hombre...», Marx/Engels, *Werke*, vol. I, p. 378.

birse como la constitución invariable «del» hombre, como condición de posibilidad de todo modo de ser humano y tampoco, sobre todo, como lugar de la verdad y la falsedad. La filosofía sólo persiste en esta fijación ontológica de un estado histórico de cosas mientras permanezca presa en la apariencia de su autonomía y aparte de sí la idea de que ella misma, junto con su compulsión hacia el procedimiento trascendental, podría ser expresión históricamente fundada, de una falsa realidad, y que la estructura trascendental de la objetividad podría transformarse junto con aquélla. En cambio, cuando la filosofía acepta esa idea con todas sus consecuencias el análisis de la objetividad del hombre sólo puede tener un sentido legítimo: indicar, por decirlo así, las bisagras de la estructura social presente sobre las que ésta pueda virar revolucionariamente. El «mundo» del hombre no se somete a discusión como un aparato de categorías y existenciarlos, sino como la complexión del contexto concreto de la vida social en el que los hombres se ven obligados a relacionarse no ya como lo que son, sino más bien como lo que no son. La sociedad se concibe siempre, pues, como algo que tiene que transformarse.

Más allá de los logros que en principio podamos obtener de la apropiación filosófica del marxismo, esta reducción a «pura» filosofía conduce ciertamente a sensibles distorsiones. El camino hacia ellas se halla ya expedito si se prejuzga la subordinación completa de las especulaciones del joven Marx a la problemática de la filosofía hegeliana, y se adopta una configuración fáctica determinada de la historia del pensamiento como clave excluida de interpretación. Pensar que Marx entendió a Hegel sólo de modo insuficiente y que Hegel ya había meditado todo aquello que Marx creyó descubrir más tarde en polémica con él constituye la fórmula tabú que impide el acceso a la problemática específica de una filosofía revolucionaria de la historia pensada para la validación empírica. Las consecuencias de la resolución histórico-cultural de la crítica filosófica de Marx se pondrán de manifiesto en tres trabajos, realizados por lo demás con rigor metódico y fino tacto filosófico.

LA PROBLEMATICA DE LA APROPIACION «FILOSOFICA» DEL MARXISMO DESARROLLADA EN TERMINOS DE LA RELACION ENTRE HEGEL Y MARX (LUDWIG LANDGREBE, ERWIN METZKE, HEINRICH POPITZ)

En su Introducción a la «Crítica de la filosofía hegeliana del derecho» pronuncia Marx un severo juicio contra sus antiguos amigos del «círculo de doctores» berlinés, dos años antes de que en la «Ideología Alemana» fundamentase en detalle el juicio ya anticipado. Se refiere

a los jóvenes hegelianos radicales tildándolos de «partido teórico, que data de los tiempos de la filosofía», al que rechaza globalmente:

«Crítico en relación con sus adversarios, se comportaba acríticamente en relación consigo mismo, en la medida en que partía de los supuestos de la filosofía y, o bien se detenía en sus resultados, o bien presentaba pretensiones y resultados inmediatos de la filosofía, por más que éstos —supuesta su justificación— sólo pueden mantenerse, *por el contrario, mediante la negación de la filosofía anterior, de la filosofía como filosofía*... Creía poder realizar la filosofía sin suprimirla»[31].

Como fundamento de su afirmación indica: «veía en las luchas actuales únicamente la lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán, sin reparar en que la filosofía desarrollaba hasta ahora pertenece, a su vez, a dicho mundo y representa, aunque idealmente, su conclusión.»

Todo intento de examinar el marxismo, de modo inmanente en términos de la contribución de sus planteamientos a la solución de los problemas filosóficos clásicos, ha de tomar seriamente en consideración la tesis de la realización de la filosofía a través de su supresión como filosofía o, según se encuentra ya formulada en la tesis doctoral de Marx, de la configuración filosófica del mundo a través de la configuración mundana de la filosofía; más aún, dicha tesis ha de constituir la clave y el punto de partida de cualquier intento de este tipo. La tesis en cuestión incluye ya la idea de la «emancipación práctica» y el argumento del «materialismo». Una y otro conllevan la negación del estancamiento en la «emancipación meramente teórica» (que Marx vio ejemplarmente desarrollada en la crítica de la religión de Feuerbach).

Mientras la crítica permanezca clausurada en la autarquía teórica, únicamente podrá disolver aquello que es a su vez de naturaleza teórica, las falsas representaciones. Todo lo que se sobrepase este nivel y concierna no tanto a las representaciones como a la realidad de las mismas, rebasa la fuerza disolvente de la crítica y se remite a una disolución práctica de la falsa realidad. La «lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán» no traspasa el umbral. La autoconciencia filosófica es la instancia última de apelación. Pero si la filosofía misma pertenece a este mundo, si, como expresión y conclusión de la realidad criticada, se halla todavía presa en ésta, una crítica radical tendrá que consistir en criticar, junto con las carencias del mundo criticado, las raíces mismas de la crítica. Si la filosofía está tallada con el mismo material que critica, tendrá que reflejar las deficiencias del mundo como deficiencias de su propio ser y alcanzar su autoconcien-

---

[31] *Ibíd.*, p. 384, cursiva mía.

cia crítica, comprendiendo que desarrollará con éxito su misión sólo en la medida en que se funda con la praxis como «actividad práctico-crítica». En ese proceso, la filosofía es a la vez suprimida y realizada: «La liberación del mundo de la no-filosofía, que ella lleva a cabo, es, al mismo tiempo, su propia liberación de la filosofía que lo encadenó en los límites de un determinado sistema» [32].

Marx ya no pretende filosofar —criticar— desde los supuestos de la filosofía, sino, más bien, desde el supuesto de su superación. Al hacerlo así, se transforman tanto las categorías como los problemas de la filosofía, y con ellos el medio en el que se desarrolla la reflexión en general. Por tanto, si el marxismo se sigue considerando a su vez «desde los supuestos de la filosofía», adoptará inopinadamente la forma de la filosofía jovenhegeliana, en cuya crítica llegó a alcanzar, precisamente, la conciencia de su propio carácter. Así pues, los mejores intérpretes entre los filósofos, Landgrebe, Metzke, Popitz [33], van a seguir malinterpretando a Marx en términos «jovenhegelianos».

1. *Landgrebe* parte de la tesis clave del marxismo, según la cual, el designio de la filosofía no se realiza ni puede realizarse dentro de la propia filosofía. Ahora bien, el modo en que esta tesis, que se opone propiamente a los «supuestos de la filosofía desarrollada hasta el presente», se pone a su vez en cuestión, precisamente, desde esos mismos supuestos, ofrece una muestra de la involuntaria autocensura de la interpretación filosófica [34].

El desarrollo de la argumentación es, en términos generales, el siguiente: la polémica en torno al marxismo debe retrotraerse al terreno en el que puede decidirse legítimamente, a saber, el de la «historia interna de occidente», léase la historia, si no de la filosofía, sí, al menos, del filosofar. La aparición de la filosofía en Grecia significa el primer intento de una liberación específicamente occidental, el propósito del hombre de no reconocer ninguna vinculación a un principio superior que él mismo no haya justificado a través de su conocimiento. La filosofía hegeliana era, por entonces, el último en la serie de proyectos que pretenden realizar este sentido originario de la filosofía: la vinculación del hombre al orden del ser manifestado al conocimiento, vinculación en que se realiza, al mismo tiempo, la libertad. Marx interpreta esta filosofía, siguiendo a Feuerbach, esencialmente como teología. La filosofía sólo cumpliría, verdaderamente, su promesa de liberación si creara, también, en la realidad, el orden

---

[32] K. Marx, *Frühschriften*, ed. Landshut, p. 17.

[33] Entretando, ha tenido en cuenta mi crítica M. Friedrich, *Philosophie und Okonomie beim jungen Marx*, Berlín, 1960.

[34] Sobre la controversia entre Landgrebe y yo mismo cfr. G. Rohrmoser, *Emanzipation und Freiheit*, München, 1970, pp. 284 ss.

que reconoce en el conocimiento. Por tanto, no sólo la filosofía hegeliana, sino la filosofía en general es falsa; por principio, libera a los hombres sólo en la abstracción y no en la realidad. *Qua* filosofía no puede ser lo que pretende: liberación del hombre.

Esa es, de hecho, la tesis de Marx. Sin embargo, cuando Landgrebe la formula, la ha interpretado, precisamente, bajo los supuestos de la filosofía inpugandos por ella. La concibe, en efecto, a fin de cuentas, como expresión de la «tendencia más íntima» de la historia del espíritu occidental, que tuvo su origen en la resolución del hombre de fundar su existencia sobre el conocimiento filosófico [35]. Por eso, no puede sino llegar a la conclusión de que, con esta tesis marxista, los límites de la emancipación humana no hacen sino destacarse con mayor claridad: «esta (tesis) plantea la decisión sobre los límites de la emancipación humana y sobre la recuperación de la auténcia función del conocimiento filosófico: ser, no ya herramienta que produzca al hombre absolutamente dueño de sí, sino vía de unión en la conexión del ser» [36]. El esquema de argumentación es diáfano: la tesis de que la filosofía, medida con el rasero de su propio concepto, nunca podrá cumplir su promesa *qua* filosofía, resulta inmediatamente, transformada en su sentido desde el momento en que la interpretación planteada en términos de historia de la cultura sólo reconoce a las declaraciones filosóficas un posible sentido en el campo de fuerzas de la «historia interna de occidente». Pero cuando cuando sucede que determinadas proposiciones, ya que el método de su interpretación no permite otra alternativa, sólo poseen validez desde los supuestos cuya inpugnación representa su único contenido, surgen, entonces, bastantes paradojas, ante las cuales no hay más salida que apelar irracionalmente a decisiones, como por ejemplo la de reencontrar un Absoluto «cuya revelación sólo puede tener lugar en la situación concreta del hombre» [37].

Por otra vía, *Popitz* logra, asimismo, evitar una consideración rigurosa de la autosuperación de la filosofía. Piensa que «las ideas de Marx no rebasan la problemática de la ''realización'' desarrollada por Hegel» [38]. Si la controversia del joven marx puede desenmascararse como un tanteo preliminar retrasado, por así decir, de una problemática que ya Hegel, antes que él, pensó hasta el final de manera más completa, en ese caso, la impugnación de la pretensión de autonomía planteada por la filosofía pura y de sus promesas de llevar la libertad

[35] L. Landgrebe, «Hegel und Marx», en *Marxismusstudien*, vol. I, pp. 39 ss., cita p. 51.

[36] *Ibíd.*, p. 53.

[37] *Ibíd.*, p. 53.

[38] H. Popitz, *Der entfremdete Mensch*, Basel, 1953, p. 129.

al hombre qua filosofía queda resuelta por vía reglamentaria. A la reducción de Marx a Hegel en términos de la historia de los problemas filosóficos, añade Popitz, además de una reducción psicológica.

El punto de partida es un pasaje de la tesis doctoral de Marx: «Resulta así, en consecuencia, que la configuración filosófica del mundo es, al mismo tiempo, una configuración mundana de la filosofía que su realización es, al mismo tiempo, su pérdida, que lo que ella combate hacia afuera es su propia deficiencia interna, que, precisamente, en esa lucha ella misma incurre en los males que combate como tales en el adversario y que suprime dichos males incurriendo en ellos. Aquello que ella afronta y combate es siempre lo mismo que ella es, aunque con los factores invertidos»[39].

El argumento se refiere al mismo tema que hemos desarrollado con ocasión del texto de la Introducción a la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho*. Tan pronto como la filosofía, según su aspiración más íntima, se realiza, pierde su forma como tal filosofía. Pues, al alentar críticamente la praxis que pone fin a las deficiencias del mundo, se pone fin a sí misma, en la medida en que ella es a su vez expresión de esas mismas deficiencias (o su «conclusión». La proposición: «lo que ella combate hacia afuera es su propia deficiencia interna», no significa otra cosa. Junto con la no-verdad: su extrañamiento de la praxis. El extrañamiento de la realidad con respecto a la filosofía, el carácter afilosófico del mundo, significa, al mismo tiempo, el extrañamiento de la filosofía con respecto a la realidad, el carácter amundano de la filosofía, que aparece a la autoconciencia crítica «rebajada a totalidad abstracta».

Popitz no hace justicia al sentido estricto del texto de Marx al compararlo con ciertos pasajes de la *Fenomenología del Espíritu* , de Hegel[40]. Podemos encontrar, en ésta, unas afirmaciones que presentan cierto paralelismo con el texto marxiano: «El individuo *cumple*, pues, la ley de su corazón; ésta deviene *orden universal*... Pero, en esta realización, la ley ha huido, de hecho, del corazón; se ha convertido, de modo inmediato, simplemente en la relación que debía ser superada. La ley del corazón deja de ser ley del *corazón*, precisamente, al realizarse»[41].

Este paralelismo es meramente externo, pues ni la «ley del corazón», como afirmación apasionada de la individualidad, tiene nada en común con la filosofía como afirmación veraz de los universal, ni

---

[39] K. Marx, *Frühschriften*, ed. Landshut, p. 17.

[40] «Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels», en *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, pp. 266 ss. («La ley del corazón y el desvarío de la infatuación», en *Fenomenología del Espíritu*, trad. Wenceslao Roces, F.C.E. México, 1966, pp. 217 ss.).

[41] *Ibid.*, p. 268.

la realización de aquélla con la de ésta. Marx se pregunta cómo la universalidad abstracta de las promesas de la filosofía puede convertirse en la universalidad concreta de un mundo en el que se produzca su cumplimiento. Hegel, por el contrario, plantea un problema completamente distinto: cómo un contenido particular puede tenerse, como tal, por universal; el «corazón» es, en efecto, «la singularidad de la conciencia que pretende ser inmediatamente universal» o «la individualidad inmediatamente universal». Hegel anticipa aquí la cuestión básica de una ética de la situación desarrollada de Kierkegaard a Sartre, pero no la teoría marxiana de la revolución. Por eso, junto con la filosofía realizada y, al mismo tiempo, suprimida, perece también el «orden violento del mundo», pero no, en cambio, junto con la ley del corazón realizada y suprimida al mismo tiempo, «la necesidad carente de conciencia, vacía y muerta» de las leyes existentes. Estas triunfan, más bien, sobre la ruina del corazón, «de tal modo que, aunque (los individuos) se quejen de este orden como si fuese en contra de la ley interior y aunque mantengan en contra de él las suposiciones del corazón, se atienen de hecho a él como a su esencia, y lo pierden todo cuando este orden se les arrebata o si ellos mismos se colocan fuera de él» [42]. Popitz intenta subsumir el problema de una filosofía que remite a la praxis y se ve igualmente remitida a ella bajo la fenomenología del opinar impotente.

A esta reducción sigue una segunda, de carácter psicológica. Popitz explica el origen del problema partiendo de la posición epigónica de Marx respecto de Hegel: no ha podido superar en el nivel teórico la prepotente filosofía de éste; la reduce, entonces, dejándola críticamente ilesa en su conjunto, a totalidad abstracta, para poder superarla en la esfera, «completamente distinta», de la praxis. Popitz denomina a esto «la resolución psicológica-práctica de la filosofía, que resulta, precisamente, del epigonismo no superado desde el punto de vista teórico» [43]. Aún cuando esta interpretación biográfica pudiera tener alguna justificación en relación con el Marx de la tesis doctoral, la psicología del conocimiento no aporta nada, en cualquier caso, a las ideas mismas expresadas primero en la tesis doctoral y desarrolladas más tarde; éstas, en efecto, no representan una especie de último recurso para el distanciamiento práctico frente a una filosofía no dominada críticamente. La filosofía que Marx pretendía realizar y suprimir al mismo tiempo no es el sistema incólume de Hegel sin más. Es, más bien, *la filosofía* convertida *en crítica* y, en esa medida, ya disuelta como filosofía, una filosofía revolucionada, tanto en su principio sistemático como en sus elementos, por la perspectiva de la nue-

[42] *Ibid.*, p. 273.
[43] H. Popitz, *op. cit.*, p. 58.

va etapa de la reflexión constituida por una unidad a realizar entre la teoría y la praxis.

2. La «unificación» de Marx con Hegel ha de acreditarse con la resolución de aquella oposición mediante la cual Marx determina su relación con Hegel: la oposición entre materialismo e idealismo. Si el marxismo no es realmente sino una más entre las versiones jovenhegelianas, esta oposición, que en la autoconciencia del marxismo posee una función sistematizadora inmediata, tendrá que poder revelarse como insignificante.

Metzke y Popitz intentan semejante comprobación. Ante todo, es posible, de hecho, mostrar (como ya señalamos más arriba, en relación con el trabajo de Iring Fetscher) que un análisis filosófico que parte de la «actividad objetiva» de los hombres y de su contexto de vida social, fundado en aquélla, se encuentra, al menos, tan alejado del materialismo «contemplativo» como del idealismo «que no conoce la actividad sensorial, real, como tal» (1.ª tesis sogre Feuerbach).

Materialismo e idealismo son, como explica Marx en unas consideraciones adicionales sobre la «Metafísica del siglo XVII», igualmente abstractos. Por ello, indica Metzke con razón: «Todo el esquema de la división entre materialismo e idealismo es insuficiente; carece de interés. No se trata ni de materia ni de ideas; para Marx se trata, más bien, de la ''vida genérica activa'', entendida, ciertamente, como una actividad corpórea, sensible, real»[44].

Pero si Marx se encuentra más acá del materialismo y el idealismo —y éste es el segundo paso de la argumentación—, ¿qué importancia tiene entonces, en general, su crítica materialista? ¿no se revela ésta al final como un mero y, en el mejor de los casos, productivo malentendido? ¿puede Marx tener razón al restringir su reconocimiento hacia Hegel (el cual concibió, acertadamente, el trabajo como *el* acto de autoproducción del hombre, presentándolo como la vida y la conciencia en devenir de la sociedad) con la observación de que éste se mantiene «dentro de la abstraccion», o quizá Hegel concibió *ya* el trabajo, en el mismo sentido que Marx, aunque malinterpretado por éste, como el proceso real de la vida de la sociedad?

Marx critica el hecho de que, en la *historia del espíritu absoluto*, «la objetividad» quede finalmente «superada». Popitz, sin embargo, hace notar que la superación de la objetividad como expresión de la desaparición de toda oposición *no menoscaba* «*el sentido real-concreto* del concepto hegeliano de trabajo». Marx critica el hecho de que la

[44] E. Metzke, «Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marxschen Denkens», en *Marxismusstudien*, vol. II, p. 6; también publicado en *Der Mensch im kommunistischen System*, ed. Werner Market, *cit.*, pp. 3 ss.

dialéctica hegeliana siga siendo una dialéctica del espíritu, aunque éste sea absoluto y no pueda, por tanto, lograr la superación de la alienación en la práctica, sino sólo en la teoría. Metzke observa, sin embargo, que las etapas de la conciencia expuestas en la *Fenomenología del Espíritu* se configuran «en el elemento de la confrontación real con la aspereza de la realidad», según se advierte en la dialéctica real del deseo, así como en la de señor y siervo, voluntad y curso del mundo, culpa y destino[45]. Popitz se refiere, ciertamente, con más cautela a la enajenación real de un Yo que es en sí, a la que *equivale* la enajenación de la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu*, pero también él, al igual que Metzke, considera las categorías de trabajo, dominio y necesidad como esencialmente idénticas en Marx y en Hegel[46].

Que el sujeto-objeto de Hegel permanezca como sujeto, por más que provenga de la substancia, adquiere, con todo ésto, la apariencia de una *quantité négligeable;* pero injustamente. Pues, la ruptura entre la metafísica, que culmina en Hegel, y el pensamiento posmetafísico, que parte de Marx, se caracteriza, precisamente, por el hecho de que la lógica de la historia se afirma como lógica histórica, como una lógica producida por nosotros mismo, con toda la contingencia que ello supone, y no como una lógica de la conciencia absoluta, que en modo alguno se hace histórica por explicitar en la historia lo que anticipa a toda historia. El «materialismo» marxista se refiere, en primer término, a esta relativización, si queremos llamarla así, a la historización de la dialéctica. No decide sobre el primado ontológico de la idea o la materia, sino sobre la relación de la filosofía con la «ley de la historia»: la filosofía, en la perspectiva «idealista», se basta a sí misma para realizar sus aspiraciones al reconstruir la lógica de la historia como la marcha del espíritu hacia sí mismo; en la perspectiva «materialista», la filosofía no se basta a sí misma, porque se refleja ante sí misma en su dependencia de la praxis social y como preparación de una praxis transformadora, porque acepta la marcha de la historia como la de la reproducción social de la vida y no como la lógica de una conciencia absoluta. La «ley» de la historia es tan contingente como el comportamiento de los hombres que la han hecho sin conciencia de sí mismos y deben hacerla con voluntad y conciencia. ¿Qué sentido tiene entonces la dialéctica en relación con la marcha de la historia si no puede acreditarse trascendentalmente como

---

[45] E. Metzke, *op. cit.*, p. 18.

[46] H. Popitz, *op. cit.*, pp. 109-160. Por lo demás, los par. 243 ss. de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, que tratan de las contradicciones de la «sociedad civil», fueron ya interpretados, con anterioridad a Popitz, por Róbert Heiss en el sentido de una «anticipación» de ideas centrales del materialismo histórico, en *Symposion*, vol. I, Freiburg, 1949.

la lógica de un sujeto absoluto? ¿Qué sentido tiene, en una palabra, la dialéctica materialista? Antes de pasar a esta cuestión[47], conviene indicar cómo queda eludida en manos de los intérpretes filosóficos del marxismo; para ellos, Marx se reduce a Hegel hasta el punto de que la conocida inversión de la dialéctica para ponerla «sobre sus pies» ya no representa un problema digno de seria consideración.

3. Landgrebe resume la diferencia, aparente según su concepción, entre la dialéctica de Hegel y la de Marx mediante una fórmula descriptiva a saber, que en este último la dialéctica no representa la lógica de la autorreproducción del espíritu absoluto, sino de los hombres, y con ella, también, la lógica del trabajo y no la del pensamiento[48]. Landgrebe plantea expresamente la siguiente pregunta: «¿En qué medida el principio hegeliano se mantiene en su pensamiento? En la medida en que Marx cree que el desarrollo de las relaciones de producción no es consecuencia de un obrar ciego, sino que presupone la apropiación consciente; la situación, en cada caso, ha de elevarse a conciencia. La conciencia de clase es, pues, un principio que posee significación filosófica. Es el ser-en-y-para-sí del proletariado y la fuente de su eficacia histórica. Para la filosofía, o sea, para la conciencia de clase, la lógica de la reflexión se conserva como dialéctica. Señala el camino a la acción. Además, la lógica es también aquí, al mismo tiempo, la lógica de la historia. También, se mantiene, por tanto, la consideración de la historia como un camino de la necesidad»[49].

Al estilo del marxismo neohegeliano del joven Lukács, Landgrebe reinterpreta la lógica del espíritu absoluto en términos de la lógica de la conciencia absoluta de clase, resolviendo, de forma idealista, la dialéctica materialista. La modesta sustitución, poco más que verbal, de un sujeto-objeto por el otro, del espíritu universal en forma de filosofía por el espíritu universal en forma de conciencia de clase proletaria, justificará al final la afirmación siguiente: «Marx sigue siendo francamente idealista». Pero la primera conclusión que Landgrebe extrae de aquélla, a saber, que «la dialéctica no está, pues, unida al proletariado, sino éste a la dialéctica, o sea, a la filosofía», muestra ya lo poco que esta interpretación del marxismo tiene que ver con el propio Marx. Así pues, el problema de una dialéctica materialista no se resuelve, sino que se elude, al precio, por cierto, de una transformación regresiva del marxismo, de crítica en filosofía.

---

[47] Cfr. *infra*, la sección sobre la dialéctica del trabajo.

[48] L. Landgrebe, «Über die Dialektik bei Hegel, Marx und Engels». Conferencia pronunciada ante la comisión de marxismo de la comunidad de estudios de las academias evangelistas, en marzo de 1956, protocolo, p. 18. Versión para la publicación, «Das Problem der Dialektik», en *Marxismusstudien*, vol. III, Tübingen, 1960.

[49] L. Landgrebe, *op. cit.*, pp. 17 ss.

Popitz aventaja a Landgrebe en la medida en que dirige críticamente contra el propio Marx la constatación de que la lógica del materialismo histórico es idéntica a la lógica del sistema hegeliano. Ve, en efecto, que ambas no deben ser idénticas si es que el «materialismo» ha de conservar aún algún sentido en Marx. Popitz especifica la orientación metódica que Marx obtiene de su crítica a Hegel como sigue: «La lógica peculiar de cada objeto ha de revelarse analíticamente, poniendo de manifiesto su "génesis interna". La verdadera crítica no lucha con su objeto, sino que comprende su significado específico, su acto de nacimiento y su tendencia inmanente de desarrollo. Une el análisis genético con la iluminación de la "esencia" de los fenómenos»[50].

Si la dialéctica pretende ser histórica (por adecuada a su objeto histórico) en sentido estricto, ha de plegarse a la contingencia. En todo caso, no puede derivarse trascendentalmente como lógica de un sujeto que, en cuanto sujeto de la historia, se halle al mismo tiempo antes que y por encima de ella —ya sea un espíritu universal, ya sea el espíritu de la clase que en cada caso alcance al poder. Sólo si Marx procediese como el Lukács de «Historia y consciencia de clase» podría Popitz oponerle este reparo: «Marx hace, pues, precisamente aquello que reprocha a Hegel: reconocer por doquier las determinaciones del concepto lógico; con la única diferencia de que no las deduce especulativamente, sino que presupone la lógica hegeliana como una especie de prólogo»[51]. «Critica determinadas relaciones sociales y las remite a un centro indeterminado al que denomina "esencia humana". Este es el substrato conceptual de las relaciones empíricamente establecidas, y se desarrolla siguiendo una legalidad dialéctica *tomada de Hegel como universalmente válida.* Así como Hegel, según Marx, explicita su lógica sólo en la filosofía del derecho, dándole una interpretación en el interior del objeto, así, también, *Marx subsume los fenómenos sociales bajo un esquematismo dialéctico,* que intenta fundamentar a través de la génesis de la "esencia" humana y cuyo papel corresponde al del espíritu universal o al del espíritu del pueblo hegelianos»[52]. La tesis básica es, pues, que Marx ha aceptado la dialéctica «idealista» de Hegel, aunque ello contravenga la pretensión de una crítica «materialista». En consecuencia, Popitz no plantea, en realidad, la pregunta por una dialéctica materialista.

Apoya su argumento mediante consideraciones más bien biográficas, basadas en la evolución de los escritos juveniles de Marx desde la tesis doctoral a los Manuscritos de París. Es posible, de hecho, de-

[50] H. Popitz, *op. cit.*, p. 116.
[51] *Ibíd.*
[52] *Ibíd.*, p. 88, cursiva mía.

tectar en ella una sucesión temporal de construcción dialéctica de la esencia humana (como actividad objetiva) y confirmación mediante análisis empíricos. Primero se deduce, por así decir, el lugar sistemático del proletariado y, a continuación, se sitúa en él el proletariado real, constatado *a posteriori*. Una y otra vez puede confirmarse esta sucesión en los textos. Marx traza primero un enrejado de categorías dialécticas sobre los fenómenos criticados, presentando así la «lógica del objeto». Sólo más tarde sigue a él el análisis empírico. En consecuencia, este desarrollo, proyectado al nivel de una interpretación sistemática de los Manuscritos de París, hace nacer con fuerza la impresión de que Marx estaba pretendiendo realmente exponer el proceso económico como historia de la realización de fuerzas humanas esenciales deducible, *a priori*, sobre la base de un estático sistema de la alienación. Popitz desaprueba, por tanto, ese proceder: «De ese modo, estaría haciendo, sobre una base antropológica, lo mismo que reprocha a los economistas»[53].

Ahora bien, lo que pueda derivarse de la psicología del conocimiento sobre el surgimiento gradual de la teoría marxista no afecta ya sin más a la conexión lógica del conocimiento mismo. El temor de que esta diferencia no apareciese ante posteriores observadores tan clara como realmente es, fue, también, lo que indujo a Marx, en los años cincuenta, a «ajustar cuentas con su conciencia filosófica anterior»[54]. Con todo, mantenía siempre «en el pensamiento» el pasado filosófico; éste le proporciona el horizonte en el que se inserta, sin hacerlo explícito, sus análisis económicos. Que el conocimiento de la lógica hegeliana sea de utilidad para el estudio del Capital es cosa aparte. En cambio, que Marx presuponga la lógica hegeliana como prólogo de su propia crítica es tan cierto, desde el punto de vista de la biografía y de la psicología del conocimiento, como falso, desde el punto de vista sistemático. Al sentido de una dialéctica materialista corresponde, más bien, que la filosofía comience con una reflexión sobre la situación en la que se encuentra; que parta, en consecuencia, de la alienación experimentada y de la conciencia de la necesidad práctica de superarla. Esta conciencia se eleva a autoconciencia cuando la filosofía se reconoce aún a sí misma como expresión de la situación misma que debe superarse y sitúa, además, su praxis crítica en la perspectiva de una crítica a través de la praxis. Sabe que, al impulsar la realización de su sentido inmanente, trabaja en su propia supresión *qua* filosofía. Una crítica semejante abandona, en expresión de Marx,

---

[53] H. Popitz, *op. cit.*, p. 116.

[54] Cfr. el prefacio a la *Crítica de la economía política* de 1858; ya en 1845, en la «Ideología Alemana», Marx y Engels tratan de distanciarse «de la fraseología filosófica».

el estadio de la contemplación. Ha comprendido su autonomía como una ilusión que la ha venido deslumbrando, a saber, la de pensar que podía fundamentarse y realizarse a sí misma. Marx denomina «materialista» a aquella filosofía que ha abandonado la falsa conciencia en esta doble perspectiva. Por una parte, la crítica se interesa «prácticamente» por la superación de la situación presente, permitiendo que su movimiento venga determinado sólo por ese interés: en tal medida, la teoría de la revolución es la doctrina de las categorías de la crítica. Por otra parte, dicho interés alumbra sólo un punto de vista y no un ámbito que pudiera agotarse con los instrumentos del análisis trascendental; en tal medida, la crítica ha de permitir que la ciencia le ofrezca *aquello* que pretende saber.

El saber acerca de la «necesidad» de la revolución no dispensa de la investigación científica de sus condiciones de posibilidad. La dependencia de la crítica respecto de la ciencia, respecto de análisis empíricos, históricos, sociológicos y económicos, es tan inalienable que puede ser refutada científicamente y —en el seno de la teoría— sólo científicamente. Ello no significa que pueda, también, demostrarse suficientemente por medios científicos. Suponiendo que se diesen las condiciones, científicamente constatables, de posibilidad de una revolución, ésta requeriría, además, un resuelto aprovechamiento de dicha posibilidad, así como la praxis estimulada, pero no determina, por la comprensión de la necesidad práctica de la revolución. Marx distingue entre necesidad práctica y teórica. Esta última caracteriza las categorías de las transformaciones sociales que se imponen «objetivamente» por encima de las cabezas de los hombres y que pueden, por consiguiente, calcularse y preverse «con exactitud científico-natural»; la primera, en cambio, caracteriza la naturaleza, completamente distintas, de aquellas categorías de las transformaciones sociales que se imponen, no «objetivamente», sino por la voluntad y la conciencia de los hombres y que, por tanto, sólo pueden pronosticarse en cuanto a sus condiciones objetivas de posibilidad [55]. Sin embargo, cuando no se toma ni siquiera en cuenta la cuestión de si a partir de ese planteamiento puede desarrollarse con sentido una dialéctica materialista, la confusión entre necesidad práctica y teórica se convierte, también, en una aporía. En este sentido, por ejemplo, se pregunta Popitz por la necesidad del carácter progresivo del desarrollo histórico: «¿Por qué los hombres no habrían de caer más bajo? ¿Por qué el nivel humano no podría mantenerse idéntico?» [56]. Y continúa:

[55] La distinción entre estas dos «necesidades», desarrollada aún conscientemente en la «Sagrada Familia» y en la «Ideología Alemana», se borra más tarde, en especial en el prólogo al vol. primero del *Capital* y en sus par. finales; no hay que pasar por alto a este respecto la influencia del Engels «materialista» en sentido metafísico.

[56] H. Popitz, *op. cit.*, p. 99.

«El proletariado es un hecho que ha de determinar el desarrollo social. Pero, ¿por qué a través de una ruptura revolucionaria?» (*ibd.).* Prescindiendo incluso del proletariado, que puede recomendarse como único agente de la revolución en el análisis científico de sus condiciones de posibilidad o rechazarse como tal por esta misma vía, la «necesidad» del progreso y de la revolución es práctica y no teórica. De otro modo, la dialéctica histórica no sería ni histórica ni contingente, y estaría justificado afirmar que Marx aceptó, por anticipado, la lógica hegeliana como premisa indiscutida. Bajo semejante supuesto, todos los análisis empíricos quedarían como meras consecuencias, privados de su fuerza específica de refutación.

CONSECUENCIAS DE LA INTERPRETACION FILOSOFICA

De la errónea identificación de la dialéctica que Marx pretendió desarrollar con la de Hegel resultan dos consecuencias; por un lado, la separación entre la «filosofía» del marxismo y sus «elementos científicos»; y, por otro, una interpretación teológica de los aspectos residuales no absorbidos por la reducción de la crítica de Marx a la filosofía hegeliana.

1. La desmembración de los llamados elementos filosóficos y elementos científicos en el marxismo (Schumpeter)

Iring Fetscher apunta una observación crítica, cuya tendencia podría considerarse típica de la posición adoptada por los intérpretes soviéticos ortodoxos de Marx frente a la interpretación «filosófica» de sus colegas occidentales: «El redescubrimiento del humanismo juvenil marxiano... se ha convertido, y no por casualidad, en la preocupación principal de no pocos intérpretes occidentales de Marx. Si... el Marx los escritos juveniles debe considerarse como el "verdadero Marx", resulta, entonces, forzosa una subvaloración de los escritos posteriores y una revisión de los mismos a la luz del período filosófico-antropológico de juventud» [57].

Por más que a los portavoces filosóficos del stalinismo pueda no convenirles destacar el humanismo original de su propia doctrina, no deberíamos vacilar en comprobar esa afirmación. Pues cuando no se comprende adecuadamente ni el concepto de una filosofía que configura su conciencia en términos de su propia supresión, ni la contin-

[57] Carl Morf, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, año III (1955), n.º 4, pp. 527 ss.

gencia de una dialéctica histórica inspirada por ella, se produce también una valoración incorrecta de la crítica marxista, la cual, aunque preceda con su problemática a toda investigación científica concreta, ha de remitirse a los análisis empíricos para conocer las condiciones de posibilidad de aquéllo a lo que aspira. Allí donde la conexión histórico-filosófica de Hegel y Marx ha conducido a la confusión entre ambos, o, al menos, entre sus procedimientos dialécticos, la relación clásica entre filosofía y ciencia se concibe, también, como una relación de fundamento a consecuencia. La justificación del marxismo, interpretado como filosofía, podría, por tanto, decidirse de modo suficiente al nivel filosófico y la discusión de sus elementos científicos podría separarse de ello.

Así, por ejemplo, Popitz habla expresamente de la reducción de categorías económicas a categorías antropológicas, y, Metzke, del retorno al nivel originario, fundamental, de la acción humana, sólo en el cual puede comprenderse el hecho económico. Metzke aclara inmediatamente cómo ha de entenderse su afirmación: «El origen del poder de los material reside, en último término, en el hecho de que el hombre está dominado por el "tener" y el "querer tener"... Se ha pretendido que a este desenmascaramiento crítico de la alienación no corresponde en el propio Marx ninguna concepción antropológica positiva. Eso es erróneo...»[58]. Pero así como Marx no derivó la propiedad privada de la categoría del «querer tener», tampoco la anatomía de la sociedad burguesa, que Marx desarrolló en forma de una crítica de la economía política, representa nada semejante a una confirmación ulterior de una «concepción antropológica positiva.»

Por el contrario, precisamente porque la filosofía se sabe *también* como expresión de la sociedad que critica, el análisis científico de la sociedad no necesita como tal de fundamentación filosófica, *aunque sus resultados han de interpretarse críticamente*. Por ello, cuando Landgrebe cree poder entender suficientemente las cuestiones planteadas por Marx al nivel filosófico, y no ya como cuestiones de economía política[59] está cercenando, desde el comienzo, algo que forma parte también del «materialismo» de la crítica marxista, a saber, una relación peculiar, desconocida para la teoría de la ciencia tradicional, entre filosofía y economías, entre crítica y ciencias sociales. Al proceder de los exégetas filosóficos corresponde complementariamente el de los exégetas científicos del marxismo. Mucho tiempo antes de que la filosofía, desde el descubrimiento de los Manuscritos de París, subsumiera el marxismo completamente bajo la historia de la filosofía, descuidando sus elementos «científicos», la economía y la

[58] E. Metzke, *op. cit.*, p. 10.
[59] L. Landgrebe, *op. cit.*, p. 39.

sociología, en su polémica con la crítica marxista de la economía política, habían ya emprendido la tarea de trazar fronteras bajo puntos de vista jurisdiccionales.

Oppenheimer ha contrapuesto a la economía política la economía pura, es decir, lo que los economistas entienden hoy por «teoría pura», la cual «se ocupa de problemas de conexiones reales, desvinculados de valores»[60]. Algo semejante intentan hacer los sociólogos al excluir escrupulosamente de su consideración los «elementos filosóficos» del marxismo. Es el caso de Schumpeter, que se trata a Marx sucesivamente como «profeta», como economista y como sociólogo[61]. En las más recientes discusiones sociológicas del marxismo[62], esta separación entre elementos científicos y no científicos conduce, por encima de la aproximación de Schumpeter, todavía histórica a pesar de todo, a una construcción formal de modelos, precisamente en el mismo nivel de abstracción objetivadora que dio pie a Marx para argüir que las relaciones sociales «se exponen como encuadradas en leyes naturales eternas, independientes de la historia, lo que da luego ocasión para presentar subrepticiamente relaciones burguesas como leyes naturales indiscutibles de la sociedad *in abstracto*»[63].

Una segunda consecuencia de la interpretación del marxismo como filosofía pura es la exégesis teológica de los residuos resultantes de la reducción filosófica, que rebasan como tales el ámbito de la filosofía.

Como anuncia ya el subtítulo de su trabajo (Crítica de la época y filosofía de la historia en el joven Marx), Popitz se esfuerza en referir, tal como él expresa, las fórmulas dialécticas al núcleo irracional de la crítica de la época: «Los argumentos abstractos sirven a la fundamentación de una fe obtenida inmediatamente en y a través de la situación concreta»[64]. Y no queda el menor asomo de duda de que Popitz pretende que esta fe se entienda específicamente desde categorías religiosas. «Para Marx, la única respuesta era su fe escatológica en que una nueva sociedad podía superar los peligros que amenazaban al hombre, según él los veía. La respuesta era su certeza en la salvación fundada en el trabajo...»[65]. Aquel proceder que juzga la irracionalidad de las circunstancias presentes con el patrón de su idea,

---

[60] Hans Peter, «Die politische Okonomie bei Marx», en *Der Mensch im kommunistischen system*, *cit.*, pp. 24 ss.

[61] J. A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, 2.ª ed., Berna, 1950, pp. 15 ss.

[62] Cfr. Ralf Dahrenderf, *Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*, Stuttgart, 1957.

[63] Marx en su Introducción de 1857 a la *Crítica de la economía política* de 1859.

[64] H. Popitz, *op. cit.*, p. 104.

[65] *Ibid.*, p. 165.

que parte de la necesidad práctica de la alienación para fijar por anticipado el movedizo final de una filosofía que ya no puede fundamentarse a sí misma, ha de parecer ciertamente irracional y sólo comprensible desde categorías religiosas cuando la autosuperación de la filosofía (en el sentido indicado por Marx) ni siquiera es objeto de reflexión. Aquél que identifique la dialéctica de Marx con la de Hegel habrá de sospechar la existencia de una mixtificación cuando llegue a advertir que la dialéctica histórica no se ajusta, precisamente, a la lógica de un sujeto absoluto. También, Landgrebe y Metzke polemizan contra la «exaltación de la subjetividad moderna» en la pretensión marxista de la emancipación total, en virtud de la cual el hombre se incluye en el proceso de su autorreproducción y ha de convertirse, a su vez, en material de un ejercicio ilimitado de poder, quedando excluida de una vez por todas la aparición de lo indócil. Y ambos autores coinciden con Hommes en la crítica del «eros técnico» y en su conclusión final de que el remanente, filosóficamente inexplicado, que excede a la filosofía *qua* filosofía pura y que acompaña al marxismo desde el principio, sólo puede entenderse como secularización de una herencia escatológica. En el conocido estudio de Löwith, la secularización se convierte en clave para la interpretación del materialismo histórico en general. Este aparece allí desarrollado como una pseudometamorfosis del mesianismo judeo-cristiano[66]. Ciertamente, la interpretación teológica del marxismo, que es hoy moneda corriente, ya se había propuesto cuando el tema de la metafísica en el sentido de la «subjetividad moderna» no estaba aún de moda. Dicha interpretación fue en algún momento patrimonio de socialistas religiosos, como Paul Tillich y Eduard Heimann en el campo protestante y Theodor Steinbüchel en el católico.

Considerándola sin prejuicios, resulta sorprendente, la naturalidad con la que se pretende evidente la reducción de la filosofía de la historia al modelo de la escatología judeo-cristiana[67]. Pues la interpretación, por ejemplo, del materialismo histórico como forma secularizada de una religión de salvación no dice aún nada mientras siga sin entenderse el proceso mismo de secularización[68]. En lugar de preguntar por ese residuo no absorbido por la interpretación filosófica del marxismo y que induce, por ello, a la interpretación teológica, el

---

[66] K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilgeschehen*, Stuttgart, 1953, pp. 38 ss.

[67] Cfr. la investigación de R. C. Tucker, aparecida mientras tanto, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1961; en alemán, *Karl Marx, Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos*, München, 1963.

[68] H. Blumenberg, «Säkularisation, Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität», en H. Kuhn y F. Wiedmann (ed.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München, 1964, pp. 240 ss.; del mismo autor, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1966.

esfuerzo del concepto se substituye por la ilusión de haber comprendido. Se trata de la ilusión propia de la historia de las ideas en su forma más eficaz, a saber, la que consiste en dar por comprendido todo aquello que en algún sentido pueda ponerse en conexión con una forma espiritual de sentido análogo y aún tan oscura como la primera. En nuestro caso, aquello que en la dialéctica de Marx, tras la identificación de su esencia con la de la dialéctica hegeliana, apunta más allá de ésta, se conecta, como un elemento irracional y filosóficamente irresuelto, con los elementos igualmente irracionales de los modelos míticos o religiosos. Con ello, se supone que de la relación entre dos elementos no comprendidos por sí mismos surgirá, en todo caso, algo parecido a un concepto. Aplicada de este modo, la categoría de secularización adquiere un sentido regresivo. Desfigura las cuestiones, en lugar de desarrollarlas; es lo que sucede, por ejemplo, con la cuestión siguiente: si lo deducido en la secularización no será tal vez lo que se haya de entender por sí mismo y lo que necesite deducirse propiamente no será más bien aquéllo a partir de lo cual se lleva a cabo la deducción. ¿Qué sucedería si la forma secularizada expresara solamente un misterio hasta ahora oculto, siendo una solución racional de un enigma convertido en tabú? En ese caso, dicha forma tendría que aportar por sí misma su propia demostración y no obtendría ninguna ventaja de una reducción *per analogiam*, por plausible que fuera, al hechizo mismo cuya disolución promete.

2. *Interpretación teológica y cosmológica del «remanente» de teoría práctica que trasciende la pura filosofía (los católicos de izquierda franceses; Ernst Bloch)*

La interpretación «filosófica» del marxismo tiene como consecuencia no sólo la separación entre elementos filosóficos y económicos, no sólo la interpretación teológica del remanente no agotado, por así decir, filosóficamente, sino que determina también el fundamento desde el cual es posible apropiarse el marxismo —a diferencia de la perspectiva histórico-filosófica— como filosofía marxista, a través de una toma de partido. La primera versión de dicha apropiación se remite, apologéticamente, a la interpretación teológica del marxismo bajo el aspecto de la secularización. Para ella, el marxismo representa el administrador legítimo de los sacramentos; todas sus categorías, sin excepción se mantienen en vigor, pero vienen esclarecidas, por lo que se hace a su importancia para la historia de la salvación, en el marco de la revelación cristiana. El marxismo adquiere un doble fondo. Una trascendencia religiosa del sentido inmanente de esta doctrina permite, según parece, un montaje mixto de cristianismo y marxismo, que

encontramos representado en Francia por Maudouze y Duserre y difundido en los círculos de los curas-obreros.

Estos, llamados «chrétiens communisants», se organizaron —también en Italia, dicho sea de paso— en 1948. Iring Fetscher resume correctamente su programa en cuatro puntos: *a)* el capitalismo es el único Mal radical de la sociedad presente; *b)* el marxismo no es, por esencia, ateo; *c)* la Iglesia, en su constitución social presente, es parte del mundo capitalista; *d)* el comunismo corresponde al sentido de la historia; un cristiano no puede por ello ser anticomunista sin reforzar aún más el funesto entrelazamiento de la Iglesia y el mundo capitalista[69]. La manera en que estos católicos aceptan aspectos doctrinales ortodoxos del materialismo histórico, despojándolos al mismo tiempo de su sentido «intramundano» puede percibirse claramente en el siguiente epílogo de una conferencia de Jean Lacroix: «... Si la contradicción es la auténtica fuerza impulsora del progreso, ¿cómo se puede pensar entonces una humanidad en un mundo del que aquélla hubiese desaparecido? Una filosofía de la pura intuición, del Sí íntegro, sería una filosofía de la eternidad; una filosofía dialéctica es una filosofía que reconoce el No como inmanente al Sí, una filosofía de la temporalidad. Considerados dialécticamente, tiempo e historia son conceptos idénticos... Indiscutiblemente, la tarea de la humanidad aquí en la tierra es luchar contra su autoenajenación. Pero, ¿qué sería de la humanidad el día en que esa lucha hubiera cesado..., cómo se puede presentar un ideal que es a todas luces transhistórico como un ideal inmanente a la historia?... Sin desconocer la fecunda e impresionante grandeza del hombre nuevo que el marxismo modela y a cuya aceptación hemos de inclinarnos para comprenderlo, amarlo y tal vez realizarlo en su verdadera intención, tenemos, sin embargo, derecho a oponerle, en el ámbito de las decisiones supremas, una experiencia: la experiencia de la santidad»[70].

La segunda versión de la apropiación del marxismo como toma de partido intenta recuperar los elementos no disueltos en la reducción filosófica, no ya teológicamente, sino, más bien, de forma gnóstico-expeculativa. Su función es la misma que en el caso de la apología teológica: también aquí permanecen en vigor las categorías marxistas, aunque son esclarecidas en su significación metafísica en el marco de una cosmología especulativa. Así, como en el primer caso, los elementos se acoplaban a un montaje compuesto de cristianismo y marxismo, así también, aquí lo hacen a un montaje mixto de marxismo y filosofía de la naturaleza: «No hay, consecuentemente,

---

[69] *Marxismusstudien*, vol. I, p. 199.

[70] Jean Lacroix, «Der Marxistische Mensch», en *Der Mensch in marxistischer und in christlicher Schau*, Offenburg/Baden o. J., pp. 40 ss.

ninguna nueva antropología marxiste sin una nueva cosmología marxista»[71]. No es casual que *Bloch* desarrolle esta tesis recurriendo a formulaciones con las que el joven Schelling[72] dio cuando reunió por primera vez su filosofía de la naturaleza con la filosofía trascendental, tal como le fue transmitida en la «Doctrina de la Ciencia» de Fichte. La cuestión que preocupa a Bloch es la siguiente: si el sentido «situado al comienzo» de la historia, el establecimiento del reino de la libertad, es posible, en general, sin el sentido fundamentador de una historia de la naturaleza que abarque la historia humana. Bloch dice «que abarque», cuestionando así (tácitamente) la solución idealista de Schelling, según la cual la «Ilíada de la Naturaleza» ha llegado a su fin y ha vuelto a su patria en la humana «Odisea del Espíritu».

La solución «materialista» parte, en cambio, de la pregunta por una estructura temporal elástica, según la denomina, en la historia, que podría pensarse en analogía con el espacio tetradimensional de Riemann. Bloch se interesa por un concepto no rígido del tiempo, a fin de superar, en primer término, las aporías de un progreso adialécticamente concebido.

Así como la distinta distribución y movimiento de la materia en el universo hace indispensable la métrica variable de la teoría de la relatividad, que diverge de la euclídea, así también, se debe introducir, a su vez, en la metahistoria del materialismo histórico una métrica variable de los tiempos, regida por la correspondiente distribución y metas de la materia histórica. La coordinación del progreso de distintas culturas exige ya una especie de «complemento espacial en la línea temporal de la historia». Igualmente, los distintos matices de las diferentes épocas de una y la misma cultura no han de concebirse únicamente mediante distinciones cronométricas, sino, más bien, como diferencias de densidad en el sentido del tiempo. Y lo mismo puede afirmarse, sobre todo, de la relación entre los millones de años prehistóricos con los pocos milenios de historia cultural desde la Edad de Piedra: «Si hay tiempo únicamente allí donde algo ocurre, ¿qué sucede entonces allí donde ocurre muy poco o sólo con una terrible lentitud? ¿O acaso una serie que por así decir sólo se cuenta a sí misma y en la que casi nada cambia prosigue realmente igual en una serie "histórica", rica en acontecimientos?»[73]. La distinción de Nicolai Hartmann entre dimensión y extensión se declara inválida en cuanto concierne a la categoría de tiempo. Por otra parte, parece inadmisible ordenar el tiempo inflacionario de la historia natural como una

[71] Ernst Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, Berlin, 1956, p. 42.

[72] Cfr. mi investigación sobre Ernst Bloch, «Ein marxistischer Schelling», en *Philosophisch-politische Profile*, *cit.*, pp. 147 ss.

[73] Ernst Bloch, *Differenzierungen...*, *cit.*, p. 34.

especie de tiempo vacío de las cosas inanimadas anteponiéndolo al tiempo monetario de la historia cultural, como si el primero fuese ciertamente circular en su movimiento, pero substancialmente acabado, y sólo el segundo avanzase linealmente y fuera substancialmente inconcluso. «¿No se da acaso, evidentemente, la incesante relación del hombre con el hombre *y* con la naturaleza, la relación con las materias primas, las fuerzas naturales y sus leyes tanto como la relación estética, con todos los problemas de la belleza de la naturaleza y de los mitos que tan a menudo resuenan todavía en ella? [74]. Esta doble relación con la naturaleza se ha desarrollado metódicamente en las actitudes de Newton y de Goethe. En consecuencia, y como conclusión decisiva, «el gigantesco edificio de la naturaleza se presenta como un escenario en el que todavía no se ha representado la obra a él adecuada en la historia humana, en lugar de que el ser y la conciencia histórico-humanos aparezcan como el ojo abierto de todo el ser de la naturaleza. Un ser de la naturaleza que no sólo precede a nuestra historia y le sirve de soporte, sino que la rodea, en su mayor parte, constantemente, en cuanto historia, apenas mediada todavía con el tiempo histórico, desde el punto de vista de la forma y del contenido» *(ibid.)*.

Si se interpreta el breve ensayo sobre el concepto de progreso como un comentario a la obra central, aparecida poco antes [75] y, sobre todo, como un comentario al decisivo capítulo XIX de su primer volumen, la demanda de una «cosmología marxista» por parte de Bloch resulta ser una simple consecuencia de la interpretación «filosófica» del marxismo. La fórmula de la naturalización del hombre y de la humanización de la naturaleza se convierte para Bloch en una pieza clave: ninguna revolución de la sociedad sin una resurrección de la naturaleza. Al igual que en la mística cabalística de un Luria, cuyos motivos llegan a través de Oetinger hasta Schelling y son introducidos por éste en la filosofía «oficial», también aquí la naturaleza se convierte, en la misma medida que la humanidad, en elemento catastrófico y en promesa redentora de una historia de la salvación, cuyas edades cósmicas designan la caída y el progreso del «mundo» en su sentido total, en el sentido de la totalidad cósmica, del cosmos, de la *natura*. La historia de la humanidad se convierte en un fragmento de la historia de la naturaleza [76].

También allí, donde el marxismo no se interpreta bajo el punto de vista de la autosupresión de la filosofía y de su realización median-

[74] *Ibid.*, p. 38.
[75] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*.
[76] La «naturaleza» de este naturalismo cosmológico está separada por un abismo de la «Materia» del Diamat. Cfr. a este respecto, entretanto, A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt, 1962.

te la praxis, sino «desde los supuestos de la filosofía anterior», es posible una apropiación del mismo en cuanto marxismo; pero al precio de una concepción escatológica de los momentos que no quedan absorbidos por dicha interpretación filosófica: ese remanente irracional puede entenderse teológicamente en el marco de una historia de la salvación de la humanidad, y puede concebirse también cosmológicamente, en el marco de una historia de la salvación de la totalidad cósmica. Al lado de estas dos soluciones, resta todavía la posibilidad de reservar para un ámbito de «decisiones» no sustentables ya racionalmente aquéllo que en el marxismo trasciende la pura filosofía, interpretándolo «éticamente», por así decir. Con ello, el marxismo pierde sin duda su peculiar dimensión filosófico-histórica, convirtiéndose en una antropología de la revolución.

EL CONATO EXISTENCIALISTA EN EL AMBITO DEL MARXISMO

1. Reducción del marxismo a una antropología de la revolución (Sartre)

Sartre sabe, al igual que Marx, que la filosofía no pretende sumarse al esfuerzo revolucionario, sino, más bien, formar parte del mismo [77]. Pero, a diferencia de Marx, Sartre concibe este decisivo aspecto en términos inmanentes a la propia filosofía, llegando con ello a identificar filosofía y revolución: la filosofía, como consumación de la libertad, es ya en sí misma revolución y explicación teórica de ésta al mismo tiempo. Y, a la inversa, también el primer acto revolucionario («en el proyecto originario del trabajador que ingresa en el partido revolucionario») es ya filosófica, pues todo proyecto *(projet)* de transformar el mundo es inseparable de una concepción en la que ese mismo mundo se manifiesta desde la perspectiva de su transformación [78]. Esta insignificante divergencia, que consiste en concebir la filosofía, no como prólogo de la praxis revolucionaria, sino como idéntica a ella, está en la base de la discrepancia, preñada de consecuencias, entre el marxismo y la interpretación sartriana del mismo. El empeño teórico de Marx se dirige no sólo a analizar, desde el punto de

[77] J. P. Sartre, *Materialismus und Revolution,* Stuttgart, 1950. Ahora, en *Situationen,* Reinbek, 1965, pp. 247 ss. Entretanto, Sartre ha revisado su punto de partida «antropológico» mediante la aceptación de motivos hegelianos; cfr. *Critique de la raison dialectique,* Paris, 1960. En aleman, *Kritik der dialektischen Vernunft,* Reinbek, 1967; véase también la traducción de las interesantes «Questions de méthode» bajo el título *Marxismus und Existentialismus,* Reinbek, 1964.

[78] J. P. Sartre, *Materialismus und Revolution, cit.,* pp. 59 ss.

vista sociológico-histórico, las condiciones de posibilidad de la praxis revolucionaria, sino también a derivar, desde el punto de vista filosófico-histórico, el concepto de la sociedad existente a partir de sus contradicciones, concepto que encierra, al mismo tiempo, el patrón de su crítica y la idea de la actividad crítico-práctica. Sartre, por el contrario, convierte la revolución en el fetiche de un acto filosófico en sí. En la medida en que la filosofía no se reabsorba por completo en la «realización», vendrá a agotarse en la formulación de esta realización por mor de sí misma: «El esfuerzo del filósofo revolucionario consistirá, pues, en sacar a la luz los grandes temas dominantes de la actitud revolucionaria, haciéndolos explícitos»[79].

La identificación de filosofía y revolución conduce a la autofundamentación de la filosofía como antropología de la revolución. La filosofía se fundamenta y se despliega en la determinación del acto en que se consuma como libertad, es decir, como revolución. La filosofía revolucionaria trasciende cada situación dada y muestra, al mismo tiempo, la posibilidad de esa trascendencia como posibilidad de la existencia en general: «Si la revolución debe ser posible, el hombre ha de poseer la contingencia propia de lo fáctico y, sin embargo, ha de distinguirse de lo fáctico por su capacidad práctica de preparar el futuro, y, en consecuencia, también por su capacidad de trascender el presente, de desprenderse de su situación... Y puesto que él (el revolucionario) es un hombre y realiza una obra humana, hay que atribuir a toda *actividad humana* esa capacidad de desprendimiento»[80].

La preocupación de esta filosofía de la revolución *no se sitúa* en la revolución concreta de una sociedad determinada, en la perspectiva de una determinada liberación: reside más bien en aquello que se *repite siempre* en *cada una* de las revoluciones concretas, a saber, en la trascendencia como rasgo fundamental de la existencia humana. Por tanto, puede prescindir de la historia universal y dictar en abstracto sus fórmulas a toda revolución posible: que la existencia humana es contingente y, en tal medida, injustificable mediante cualquier tipo de providencia, que, en consecuencia, cualquier orden erigido por los hombres puede ser sobrepasado desde otros órdenes; que el sistema de normas vigente en una sociedad refleja la ley de construcción de la misma y aspira a conservarla; y, finalmente, que dicho sistema de normas puede ser transgredido en dirección a otro sistema normativo *ideado*, el cual, por su parte, será de nuevo expresión de la nueva sociedad revolucionada. La revolución misma representa, junto con sus condiciones, la estructura formal de la existencia auténtica. En ella, el hombre se confirma como un ser libre, pero no en el

[79] *Ibid.*, p. 60.
[80] *Ibid.*, p. 103.

sentido de que la situación revolucionada pudiese permitirle vivir ya en libertad. La revolución no consigue nada. Es la libertad sin consecuencias, que vuelve siempre a ensimismarse. La fórmula general de la filosofía revolucionaria —«hay un género humano, un fenómeno contingente e injustificable; a través de las circunstancias de su evolución se ve expulsado internamente, en cualquier forma del equilibrio; la tarea del revolucionario consiste en lograr que encuentre, más allá de su situación presente, un equilibrio más racional»[81]— no manifiesta únicamente que la revolución, cuando se dan sus condiciones «existenciales», puede realizarse con independencia de tendencias históricas concretas y del concepto de las mismas; no fuerza sólo a concluir que la pauta del «equilibrio racional» puede fijarse convencionalmente, sin que sea posible derivarla del análisis de una situación histórica determinada ni de la situación por antonomasia, la *condition humaine;* sino que, más allá de estos, exige también que cualquier revolución haga de nuevo uso y abuso del equilibrio que se destruye y se vuelve a establecer como esquema de su autointerpretación, sin contribuir, efectivamente, de forma duradera, al establecimiento de un orden racional. La revolución, en efecto, como libertad existente, agota su sentido en sí misma (una resistencia permanente), y los mantiene sólo bajo el supuesto de que «el pluralismo de las libertades recíprocamente enfrentadas», cada una de las cuales aspira a la cosificación de la otra, es «absoluto e insuperable»[82]. La idea de una sociedad emancipada se rebaja, por mor de de la emancipación misma, a una utopía negativa, reduciéndose así al mito —en el sentido estricto de un Sorel— en cuyos términos el propio Sartre pretendía desenmascarar al stalinismo.

Muy pronto llamó la atención de los críticos de Sartre la oposición existente entre la dialéctica ahistórica de «El Ser y la Nada» y la dialéctica histórica marxiana de fuerzas productivas y relaciones de producción[83]. Partiendo de esta constatación crítica, Merleau-Ponty emprende la tarea de superar la dialéctica sartriana del «individuo solitario» en dirección a una dialéctica de sociedad e historia. Con ello se aproxima, a diferencia de todos los demás intérpretes «filosóficos», al umbral crítico en el que puede abordarse seriamente el problema específico planteado por el marxismo: *se trata, en general, del problema de una filosofía de la historia empíricamente afianzada que*

[81] *Ibid.*, p. 69.

[82] *Ibid.*, p. 101.

[83] Cfr. al respecto Raymond Aron, «Existentialisme et Marxisme», en *L'homme, le monde, l'histoire*, Paris, 1954. Del mismo autor *L'opium des Intellectuels*, Paris, 1954; ed. alemana, 1957. Desde el punto de vista de la ortodoxia soviética, Lukács (en *Existentialismus oder Marxismus*, Berlin, 1951) dirige contra Sartre el reproche de «idealismo subjetivo».

sea al mismo tiempo teoría de la sociedad, en forma de una filosofía «última».

La objeción de Merleau-Ponty a Sartre se expresa con estas palabras: «Il y a des hommes et des choses, et rien entre eux que des scories de la conscience» [84]. Sartre no había podido aprender la objetividad de las relaciones sociales, ese «milieu mixte, ni choses ni personnes»; Merleau-Ponty descubre ese ámbito, abriéndose paso de nuevo desde el «solitaire cartésien» hasta la co-existencia. Logra con ello una posición desde la cual puede criticar la trascendencia solitaria de la filosofía de la revolución, que se da por satisfecha tan sólo con una filosofía revolucionaria, como una insondable «création continuée», como un «fiat magique» histórico, revelando también la «liberté engagée» de Sartre como una libertad «comprometida» sólo en apariencia. El compromiso, elevado a fetiche como *fin en sí mismo*, se agota en una serie indeterminada de actos, mientras la subjetividad y los sujetos concretos mismos, que se constituyen en ese proceso, no sean al mismo tiempo concebidos y derivados en su origen social e histórico. Lo que aquí nos interesa únicamente es advertir cómo la filosofía existencialista de la revolución se transforma en una teoría marxista, que recupera de modo característico al joven Marx, al recobrar, por mediación de Merleau-Ponty, la dimensión filosófico-histórica sacrificada en la interpretación sartriana.

2. *Reconstrucción del marxismo como una filosofía de la historia con propósito práctico (Merleau-Ponty)*

Para *Merleau-Ponty*, la esencia del marxismo se sitúa en la idea de que la historia tiene un sentido; sólo lo «tiene», sin embargo, en la medida en que los hombres lo construyen. En consecuencia, el sentido de la historia es tan contingente como la historia misma. «L'histoire ne travaille pas sur un modèle, elle est justement l'avènement du sens» [85]. El sentido de la historia no está determinado de antemano por la lógica de una sujeto absoluto que, aunque se despliega en la historia, no lo hace a su vez históricamente, sino únicamente por los hombres, que, o bien lo aprenden y realizan, o bien lo malogran y fracasan en el empeño.

Si la «intersubjetivité authentique», aquella autonciencia univer-

[84] M. Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, p. 186, nota; en alemán, *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt, 1968; cfr. acerca de toda esta sección el notable estudio de Rudolf W. Meyer, «Maurice Merleau-Ponty *und das Schicksal des französischen* Existentialismus», en *Philosophische Rundschau*, III, 3/4, pp. 1 ss.

[85] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 27.

sal hegeliana, «el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo», traducida por Kojève en términos «materialistas», sólo puede ser alcanzada con la voluntad y conciencia de los hombres, sin que se les pueda otorgar ciegamente por encima de sus cabezas, la contingencia de la historia no es, entonces, en realidad un defecto de su lógica, sino una condición de la misma. La lógica de la historia carece de «garantía metafísica»; depende, más bien, de la conducta de los hombres, de su razón. «Razón», en el sentido en que aquí se emplea esta palabra, no es ya la verdad como tal, sino el método reclamado por la «vérité à faire». La verdad a construir, en efecto, no es ya inmanente a la razón filosófica; razón y verdad requieren más bien de la mediación de la praxis. La razón se refleja históricamente en un medio extraño a ella.

Merleau-Ponty convierte en fundamento de su propia filosofía el principio marxiano: «La seule manière de réaliser la philosophie est de la détruire». Si la lógica de la historia, condición de toda posible filosofía de la historia, carece de garantía metafísica, la filosofía de la historia no puede, a su vez, seguir siendo filosófica; se convierte, más bien, en prólogo crítico de una praxis en cuyas manos pone su propio logos junto con la lógica de la historia en su conjunto. Tal es el sentido experimental del «marxisme sans illusions tout expérimental» representado por Merleau-Ponty. Con él abandona también la concepción teológica de la historia. La filosofía experimental de la historia no persigue ya un sentido oculto; lo rescata construyéndolo. En rigor no «hay» un sentido, sino una eliminación progresiva de sinsentido. Que el experimento, la revolución, tenga éxito, e incluso que se emprenda seriamente su realización, es algo contingente: «L'événement révolutionnaire reste contingent, la date de la révolution n'est inscrite nulle part, dans aucun ciel métaphysique...»[86].

Una vez que Merleau-Ponty ha recuperado la revolución para la tierra para la situación históricamente determinada de una sociedad concreta, rescatándola de la nebulosa del «fiat magique» sartriano, resulta sorprendente que la «rationalité engagée» quede, sin embargo, recluida en la afirmación formal de la «vérité à faire». La razón se pone, desde luego, en relación con su verdad, que no es la «suya» en el sentido de la filosofía trascendental, pero no, en cambio, con las ciencias, las únicas que pueden hacer afirmaciones fidedignas sobre las condiciones reales de la revolución.

Además de la determinación de las relaciones entre filosofía y praxis, se echa en falta —lo mismo que en Marx— la de las relaciones entre filosofía y ciencia. Por tanto, cuando Merleau-Ponty debe esti-

[86] M. Merleau-Ponty, *Sens et non-Sens*, Paris, 1948, p. 163, citado siguiendo a R. W. Meyer, *op. cit.*, p. 155.

pular algo sobre las condiciones de posibilidad de la revolución, cae en la ortodoxia.

Admite sencillamente la deducción del joven Marx: que el proletariado representa la «condition humaine» sin más; que, en consecuencia, anticipa realmente la verdad, cuya manifestación se trata de lograr; que, por tanto, está llamado a y en situación de realizarla prácticamente, en la revolución proletaria. El proletariado tiene una «mission non provindentielle mais historique, et cela veut dire que le prolétariat, à considerer son rôle dans la constellation historique donnée, va vers una reconnaissance de l'homme par l'homme»[87]. Se subraya aquí ciertamente la contingencia de la «mission», la diferencia entre una misión providencial y una histórica, entre una tarea con y sin garantía metafísica, pero en ningún momento se lleva realmente a cabo la explicación de esta misión proletaria y de la constelación histórica de que se habla; en ningún momento se prueba empíricamente —¿y de qué otro modo podría hacerse?— la cualificación del proletariado como sujeto de la revolución.

Merleau-Ponty no puede determinar satisfactoriamente, según nos parece, el valor autónomo de los análisis científicos en el marco de una crítica filosófica referida a la praxis, porque su teoría no puede desprenderse en último término de los «supuestos de la filosofía anterior» y, sobre todo, del supuesto cardinal de que la filosofía ha de poder fundamentarse a sí misma. Su intento de concebir el sentido de la historia como una «verité à faire», en efecto, en el esfuerzo por fundamentar la «genèse de la raison» ontológico-trascendentalmente, a la manera de la génesis, del sentido husserliana. Sin embargo, tan pronto como el álgebra de la historia debe ser a la vez descubierta y fundamentada a través de un álgebra de la historicidad (y en este contexto es irrelevante que lo sea a la manera del primer Heidegger o del último Husserl), se prescribe una vez más a la historia un sentido, si no por parte de la lógica del sujeto absoluto, sí, al menos, en términos de la subjetividad del sujeto finito, la cual, aun estando *en* la historia, se halla, sin embargo, *por encima de* ella.

El sentido constituido con la historicidad de la existencia humana, la génesis del cual sólo puede aprehenderse fenomenológica o existencialmente, guarda alguna relación con el sentido de la historia real únicamente bajo el supuesto de que la historia es, en su esencia, historia de un espíritu o de un sentido que se asienta primariamente en la filosofía y se comunica a la época a través de ella. La exégesis del sentido de la historia se reduce, en tal caso, a la exégesis del sentido de los textos y de las condiciones trascendentales de la posibilidad de

[87] M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, París, 1949, p. 120; en alemán, *Humanismus und Terror*, Frankfurt, 1966.

su comprensión. La filosofía de la historia se torna así ontología (fundamental), quedando a merced de las aporías de cualquier ontología de la historia. Si la historia no se subordina *a priori* como historia «interna», como historia de la filosofía y del espíritu, o al menos del espíritu del lenguaje[88], a los fines de autofundamentación de la filosofía, ningún análisis trascendental podrá hallar nunca el sentido del proceso histórico real, con independencia de que persiga la génesis del sentido como constitución de la conciencia o de la existencia.

Un análisis de la pregunta por el sentido podrá penetrar en la dimensión del sentido de la historia únicamente si concibe esa pregunta a partir de la situación social concreta, históricamente generada, en la que aquélla surge o se desvanece[89]. Merleau-Ponty fracasa, en nuestra opinión, debido a la contradicción interna de su teoría, que pretende desarrollar la conciencia de la contingencia inherente al sentido de la historia en cuanto «vérité à faire» tratando, sin embargo, al mismo tiempo de fundamentarla trascendentalmente. Al remontarse en busca de las condiciones trascendentales de posibilidad del sentido, olvida que este último sólo puede construirse y «rescatarse» de modo práctico, y que por ello es preciso investigar —y además, en términos sociológico-históricos— las condiciones de posibilidad de dicha praxis para que comience a ser posible, en general, fundamentar el sentido de la historia.

El hecho de que el propio Merleau-Ponty, que se aproxima como ningún otro de los exégetas filosóficos a las intenciones «prácticas» del marxismo, malogre, no obstante, su empeño en último término, muestra, una vez más, la dificultad central de la interpretación. Por una parte, ésta ha de atenerse, para seguir las reglas de la crítica filosófica, a un procedimiento inmanente, comprendiendo una teoría desde sus propios supuestos y avanzando más allá de ella únicamente cuando sus contradicciones fuercen a ello. Por otra parte, la tarea de una crítica respetuosa con la inmanencia se dificulta enormemente en este caso porque el marxismo cuestiona supuestos esenciales de la interpretación filosófica como tal que esta última comparte, por lo general, con su objeto, es especial la aceptación de la verdad únicamente en la autocerteza de la filosofía en tanto que fundamentada.

Hay, ciertamente, una escapatoria de este dilema. Se puede traducir la pretensión del marxismo de ser a la vez teoría de la sociedad

---

[88] Historia del ser no significa otra cosa, en la medida en que el ser aparece en cada caso vinculado a un recuerdo del mismo, e incluso a la mansión «iluminada lingüísticamente *en la poesía y el pensamiento*.

[89] Con respecto a la tesis de que el sentido de la historia, incluso allí donde concierne al acontecer óntico, sólo puede concebirse ontológicamente, cfr. *infra* mi alusión a Heidegger.

y de la transformación de la misma en términos de una problemática equivalente de la filosofía académica en orden a examinar, a partir de aquí, si el marxismo se muestra más apto que otras teorías para responder a dicha problemática. En el caso de que semejante traducción tenga sentido en general, la pretensión del marxismo significaría que éste podría indicar las condiciones de posibilidad de una filosofía de la historia empíricamente comprobable y exponer a la vez una filosofía de la historia de este tipo. Se trata, desde Vico a más tardar, de un problema sistemático de la filosofía. Que el marxismo salga airoso de esta prueba constituye la legítima exigencia de una crítica filosófica situada en el dilema de no querer proceder de modo trascendente y no poder, sin embargo, proceder hasta el final de modo inmanente.

LAS RESPUESTAS TIPICAS A LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA HISTORIA Y LA RESPUESTA DE MATERIALISMO HISTORICO

Permítasenos, en primer lugar, recordar los cinco intentos típicos de solución al problema de una filosofía de la historia [90]. El «sentido de la historia», que permite un interpretación de su curso, desde los orígenes hasta el presente, con vistas a una meta, viene garantizado en la doctrina cristiana y en las filosofías de la historia vinculadas a ella, desde los Padres de la Iglesia hasta Joaquín de Floris y Bossuet, por un plan de salvación revelado. El Dios cristiano, a la vez en y por encima de la historia, es capaz de revelación porque él mismo hace lo que predice: es *intellectus archetypus*. Este tipo de interpretación teológica de la historia no necesita, en absoluto, de una interpretación empírica, por lo que hace a la garantía kerygmática: allí donde la historia universal se concreta en datos particulares, lo hace con fines de ilustración antes que de demostración.

Este estado de cosas cambia cuando una interpretación especulativa de la historia que comienza con Vico, prosigue con Herder y Schiller, Fichte y Schelling, y culmina con Hegel, lleva a cabo una transformación de los motivos teológicos. Traduce la providencia divina en términos de un «designio natural» de la humanidad y los insondables decretos del *Deus absconditus* en la Lógica del Sujeto absoluto, accesible por la vía trascendental. El «plan» de la historia se deduce de la lógica del Sujeto que se realiza en ella y cuya autoconciencia está constituida por la filosofía (hegeliana) en su despliegue. La deducción especulativa exige, naturalmente, ausencia de contradicción no

[90] Estamos aquí obligados a una reducción casi inadmisible de la exposición.

sólo en sí misma, sino también en su confrontación con el curso fáctico de la historia; pero no necesita tampoco una garantía empírica en sentido estricto, si no simplemente una concordancia ulterior con lo que sucede de hecho. En lugar de la historia universal narrada con fines de ilustración aparece la construida con fines de confirmación.

Kant había procedido de otro modo. La separación (y nunca bien aclarada vinculación) de razón teórica y razón práctica le impone la necesidad de mantener escrupulosamente apartadas entre sí, también por lo que respecta a la historia, la *ratio* de la consideración científica y la praxis de la acción moral. De las experiencias morales obtiene la fe en el sentido de la historia y de las máximas de la razón práctica la convicción de que a la historia subyace la idea de la realización de la razón; en otras palabras: que la sociedad cosmopolita (el Reino de Dios en la tierra) es la determinación de la humanidad. Por otra parte, los límites de la razón teórica nos impiden poder saber realmente (es decir, completamente) aquello que consideramos posible como designio natural. En consecuencia, las construcciones del curso de la historia siguen siendo hipotéticas y los bosquejos de las posibilidades institucionales y de las máximas válidas, bajo las ideas de la sociedad cosmopolita y de la paz perpetua, se mantienen en el ámbito práctico. El origen de la historia sólo puede conjeturarse como hipótesis y su meta sólo esbozarse como idea. El curso fáctico de la historia universal, entretanto, no puede ofrecernos ningún género de experiencias de las que pudiese deducirse con necesidad lo que hay que hacer. Lo que debe suceder lo conoce la razón (práctica) por sí misma; una confirmación empírica, una prueba, no sólo no es necesaria, sino que no es en absoluto posible[91].

Al igual que Kant, la moderna filosofía pragmática de la historia niega también la posibilidad de alcanzar la lógica de la razón absoluta y con ello el plan de la historia universal, mediante una regresión trascendental de la razón finita. Sin embargo, mientras que aquél remite la ciencia a hipótesis y la filosofía de la historia a ideas prácticas, éste promete pruebas inductivas. En el modelo de Spengler y Toynbee, el material desplegado de la historia universal debe revelar por sí mismo sus leyes al juicio «imparcial» del historiador. Se atribuye aquí, en fin, a la experiencia, presuponiendo su fuerza demostrativa, todo el peso de la demostración. Los procesos fácticos —en la intención al menos— no están al servicio de la ilustración, y tampoco de la construcción, sino que han de mostrar, más bien, lo que se infiere a la vez de ellos. A estas inferencias, en efectos, a tenor de su propio sentido, no precede ningún bosquejo *a priori*. Precisamente, en este punto encuentra sus límites la filosofía pragmática de la historia: las

[91] Cfr. Karl Jaspers, *Die großen* Philosophen, München, 1957, pp. 534 ss.

categorías, carentes en apariencia de presupuestos, con cuya ayuda distingue una época de otra, una cultura, una sociedad, de otras, un florecimiento de una decadencia, implican presupuestos acríticos precisamente del tipo que ella rechaza, y de los cuales una teoría especulativa se declara en todo caso consciente cuando no puede fundamentarlos.

Finalmente, la interpretación desarrollada en la perspectiva de la historia del ser parece satisfacer las exigencias tanto de la crítica filosófica como del control empírico, sin tener que abjurar por completo de las promesas de la filosofía teológica o especulativa de la historia. La historia del ser, que precede a la historia óntica y la determina soterradamente, se funda, en efecto, por una parte, en la explicación trascendental de las condiciones existenciarias de posibilidad de la historia en general, de la historicidad del hombre; y, por otra parte, se desarrolla basándose en la interpretación de aquellos textos en lo que el ser, como ella dice, se pone por obra. De este modo, como es sabido, los textos de los presocráticos, así como los de la filosofía oficial, de Platón a Hegel, y, finalmente, textos de Hölderlin, Nietzsche, Rilke y Trakl, sirven a Heidegger de fundamento para un pensar reverencial, que persigue el destino del ser y del olvido del ser «empíricamente», en cierto modo, en un sentido análogo a la «experiencia» hegeliana. Y de esta historia de la filosofía resulta una filosofía de la historia porque el nivel del ser, caracterizado por los testimonios, determina el nivel de la época entera: según el ser se ponga por obra, así viven también los hombres, así hacen política, así conducen las guerras, así también y, sobre todo, impulsan la ciencia y la técnica. El «sentido de la historia» se fundamenta trascendentalmente y se alcanza, al mismo tiempo, como experiencia.

Sin embargo, ni esta experiencia lo es en el sentido científico del término, no refiriéndose siquiera a una experiencia de este tipo, ni la fundamentación trascendental del sentido, así «experimentado» en una ontología, de la existencia permite la determinación de este sentido como contingente. La contingencia histórica excluye, en efecto, una apelación a la historicidad «del» hombre, que precede a toda la historia y la fundamenta en primer término. Este aspecto puede haber dado a Heidegger motivo para su famoso «giro», tendente a la relativización de la ontología de la existencia en términos de la historia del ser. La estructura ontológica, la constitución existenciaria del «mundo», fue concebida en lo sucesivo desde el ser mismo, configurándose históricamente en el nivel de la historia del ser. Con ello, sin embargo, el pensamiento filosófico-histórico se ve privado de control. En efecto: ¿qué puede significar aún la historia, fundamentada anteriormente en la historicidad del hombre, cuando ésta a su vez se resuelve en el destino, en una historia de orden superior? ¿Y dónde encuentra la comprensión de esta metahistoria una pauta vinculante una

vez que la experiencia científica en primer lugar y, más tarde, también el análisis filosófico-trascendental, han sido anulados en favor de una «rememoración» que no puede acreditarse por sí misma, sino que ha de apelar a la cualificación de las grandes individualidades? Si ha de tomarse en serio no sólo la contingencia histórica del «sentido», sino también el control empírico de su determinación, la aporía en la que desemboca la filosofía de la historia a través de una ontología de la historicidad del hombre sólo puede evitarse mediante un «giro» distintos, a saber, mediante el reconocimiento, propio del «materialismo», de que esas mismas estructuras existenciarias analizadas a nivel trascendental se hallan también determinadas por el proceso histórico real, en lugar de preceder al mismo. La propia historicidad es un producto de la historia, de la historia real que Kant relega al campo de los fenoménico, Hegel al de lo particular y Heidegger al del ente, con la convicción de que requiere fundamentación filosófica. En el mejor de los casos sigue siendo una historia de las categorías o existenciarios, una historia de segundo orden. Para Hegel no constituye historia en sentido propio, porque se limita a desplegar y separar en el tiempo lo que desde siemper se halla reunido en la conexión sistemática de las categorías; para Heidegger, en cambio, representa historia, o al menos acontecer contingente, pero inaccesible a la ciencia y a la filosofía y, en último término, incapaz de distinguirse concluyentemente de una pura quimera [92]. La cuestión es, entonces, si la interpretación materialista-histórica puede, realmente, satisfacer las promesas de la interpretación desarrollada en términos de la historia del ser, si puede rescatar, sin propósito ecléctico, elementos de cada uno de los planteamientos típicos de la filosofía de la historia, uniéndolos en una respuesta convincente a la pregunta por las condiciones de posibilidad de una filosofía de la historia empíricamente controlable.

El sentido de la historia se determina en relación con su futuro posible. Así como Vico, y tras él Hegel, han fundamentado la cognoscibilidad del curso de la historia universal con el argumento de que nosotros mismos hacemos o hemos producido la historia, Kant, en cambio, rechaza con ese mismo argumento la posibilidad de la historia. Esta, en efecto, sólo sería posible «si el individuo hiciese y dispusiese por sí mismo los acontecimientos que predice». Partiendo de ello, Kant y Marx convienen en la siguiente conclusión: en tanto que la humanidad como especie no haga su historia con voluntad y conciencia, el sentido de la historia no podrá determinarse tampoco a partir de la pura teoría, sino que habrá de fundamentarse más bien en la razón

[92] Habría que tratar en detalle el tipo de conocimiento propio del recuerdo («Andenken»), al que deben manifestarse el ser y la historia del ser. Baste aquí la observación de que se sustrae a los patrones de la crítica trascendental y empírica.

práctica. Sin embargo, mientras que para Kant la razón práctica ofrece a la acción moral de cada individuo tan sólo ideas reguladoras y, en consecuencia, el sentido de la historia sólo puede esbozarse como idea, sin que pueda comprometer en sentido estricto a la teoría de la historia, Marx, en cambio, establece tal compromiso con la tesis según la cual es posible conocer teóricamente el sentido de la historia en la medida en que los hombres se dispongan a producirlo y realizarlo o prácticamente. Tanto Kant como Marx niegan, frente a Hegel, la posibilidad de conocer el designio natural o la providencia mediante el recurso trascendental a la lógica, sea cual fuere el sujeto de ésta. Sin embargo, mientras que Kant se contenta con esbozar tentativamente la idea de una sociedad cosmopolita como idea reguladora, sin elevarla, en general, a supuestos del conocimiento de la historia real, Marx concibe, por lo que hace a la historia, la voluntad de hacer como supuestos de la posibilidad de conocer. El sentido del proceso histórico fáctico se revela en la medida en que se aprenda un sentido, derivado de la «razón práctica», en virtud de las contradicciones de la situación social y de su historia, debe ser de otro modo, y en la medida en que dicho sentido se someta a examen teórico a tenor de los supuestos de su realización práctica[93].

No se trata, en absoluto, de un decisionismo ciego, pues el examen empírico-teórico tendrá que interpretar el curso histórico fáctico y las fuerzas sociales de la situación presente bajo el aspecto de la realización del tal sentido, saliendo airoso o fracasando en su intento. En el primer caso, se logra, precisamente, aquello que la filosofía de la historia pretende: asegura empíricamente su propia validez al asegurar la validez de todas las condiciones verificables de una revolución posible, mientras que su verdad sólo puede mostrarse en la realización práctica del sentido expresado por ella.

Este proceder implica dos aspectos. *En primer lugar*, el «sentido», so pena de permanecer irreparablemente exterior al proceso histórico real, no puede ya derivarse como idea de una razón práctica, partiendo en último término de la «conciencia en geneal». La estructura de la que se extrae transcendentalmente ha de ser más bien una estructura perteneciente a la situación histórico-social misma y, como ésta, objetiva: el trabajo enajenado, del que se deriva la superación de la alienación como «sentido», no parece a toda historia como estructura general de la conciencia o de la historicidad del hombre, sino que es parte de una situación histórica determinada, a saber, la nuestra o, como dice Marx, «expresión» de la misma. De ahí, resulta que la

[93] Entretanto he podido observar que este motivo peculiar ha sido recogido por H. Freyer, en *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig/Berlin, 1930, sobre todo pp. 304 ss.

filosofía ha de renunciar a autofundamentarse, reconociendo cómo y hasta qué punto se basa en otra cosa que también ella es: praxis social. *En segundo lugar,* el sentido de la historia, que la filosofía entiende como el suyo propio, ya no puede realizarse únicamente mediante la reflexión, en el marco de la filosofía, por más que éstas sigan siendo un supuesto de su realización. Pues tanto, el punto de partida, situado en un sentido práctico que no se manifiesta por completo a la pura contemplación, como el conocimiento de que la filosofía ha de concebirse a sí misma como parte de la historia, y no puede ser como tal el sujeto de la misma, refieren la filosofía, más allá de sí misma, a la praxis, de donde resulta necesariamente la renuncia a su autocumplimiento. El «materialismo» de la dialéctica materialista significa esas dos cosas: al reconocer que no es dueña de su orgien ni de la realización de su propia idea deja de ser *prima philosophia;* en la doble renuncia a la autofundamentación y al autocumplimiento obtiene su autoconciencia; y en este sentido Marx la denomina «crítica». Al mismo tiempo, transforma desde las raíces el sentido de su interrogación. La teoría ya no se cultiva con propósito ontológico, sino sólo, más bien, con propósito práctico. La pregunta fundamental ya no es: ¿por qué el ser (y el ente) y no, más bien, la nada?, sino: ¿por qué el ente es así y no más bien de otro modo? La crítica no puede reconocer otro requerimiento u otro móvil que los vinculados a este último interrogante.»

Las condiciones de posibilidad de una filosofía de la historia empíricamente acreditada parecen poder aclararse bajo el supuesto de un «materialismo» en este sentido. El sentido de la historia, a cuya obtención se compromete, es contingente —frente al proceder teológico y especulativo— y, a la vez, frente al intento que parte de la historia del ser, histórico en la medida en que la propia deducción trascendental se torna históricamente relativa: las estructuras del trabajo enajenado son relativas a una situación histórica, y no a un destino metahistórico del ser, de cualquier modo, éste pueda ser «oído». Y la determinación filosófica del «sentido» es, ciertamente, comprobable desde el punto de vista histórico y carente incluso de sentido sin análisis sociológico-históricos, que son ante todo los que «ofrecen» el proceso histórico fáctico. Por ello, el planteamiento materialista-histórico presenta, frente al pragmático, la ventaja de que puede desarrollar y acreditar las categorías bajo las cuales se interpreta el material suministrado por la experiencia [94].

---

[94] H. Pilot critica, desde puntos de vista metodológicos, la idea aquí indicada de una filosofía materialista de la historia con propósito práctico: «J. Habermas' empirisch falsifizierbare Geschichtsphilosophie», en Adorno y otros, *Der Positivismusstreit in der deutsche Soziologie,* Neuwied, 1969, pp. 307-334. Creo poder evitar las antinomias que Pilot construye y las consecuencias escépticas que extrae de ellas mediante

Este resumen, sin embargo, seguirá siendo abstracto mientras no se indiquen, al menos, las consecuencias filosóficas del «materialismo». Vamos a limitarnos aquí a cuatro indicaciones. En primer lugar, la crítica «materialista» debe ser introducida negativamente como crítica a la filosofía como filosofía pura o filosofía de lo originario (1). De ahí resulta, positivamente, una teoría de la ideología que eleva a patrón vinculante la unidad de teoría y praxis (2). Acto seguido, el materialismo ha de poder acreditar su carácter dialéctico (3). Y, finalmente, es preciso aclarar la relación de teoría y experiencia, de crítica filosófica, por un lado y ciencias de la sociedad, por otro (4).

EL PROBLEMA DE UNA DIALECTICA MATERIALISTA

1. Crítica materialista de la filosofía como filosofía de lo originario (Th. W. Adorno)

Adorno concluye la introducción a la *Metacrítica de la teoría del conocimiento* con estas palabras: «Si la época de la interpretación del mundo ha terminado y lo que importa es su transformación, la filosofía anuncia su despedida... No es el momento de la Filosofía Primera, sino de la última»[95]. Comprendiendo que el proceso real de la vida social no es algo engarzado sociológicamente en la filosofía y coordinado con ella, sino el núcleo del contenido lógico mismo, Adorno desarrolla, en este capítulo, una crítica a la filosofía como filosofía de lo originario, según se ha entendido aquélla secularmente.

De ella se dice: «Lo primero de los filósofos se arroga una pretensión total: es no mediado, inmediato. Con el fin de permitir que se ajuste a su propio concepto, las mediaciones deberían apartarse como una especie de añadidos del pensamiento, poniendo al descubierto lo primero en sí como irreductible. Pero todo principio semejante, sobre el que la filosofía puede reflexionar como su primer principio, ha de ser general si no quiere ser declarado culpable de su propia contingencia. Y todo principio general semejante, consistente en algo primero... encierra en sí abstracción»[96]. Lo mismo puede afirmarse de la teoría del conocimiento, la filosofía de lo originario en su forma científica. Así, Kant, su fundador «ha querido rebatir la inferencia

una pragmática universal apoyada sobre una teoría consensual de la verdad. Cfr. mis contribuciones a J. Habermas, N. Luhmann, *Gesellschafstheorie oder Sozialtechnologie*, Frankfurt, 1971.

[95] Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Stuttgart, 1956, p. 49; ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. V, Frankfurt, 1971.

[96] *Ibid.*, pp. 15 ss.

que concluye en lo primero como inmediatez, conservando, sin embargo, lo primero bajo la forma de los constitutivo; ha liquidado la pregunta por el ser y ha enseñado, sin embargo, *prima philosophia*»[97]. E, incluso, las ontologías contemporáneas, que, tras la ruptura de los grandes sistemas, se constituyen en forma de ontologías fundamentales, en un sentido ontológico y trascendental al mismo tiempo, mantienen la pretensión de su autofundamentación: «Las ontologías pretenden ser Filosofía Primera, pero libre de la compulsión y de la imposibilidad de deducirse a sí misma y deducir lo que es a partir de un primer principio. Querrían tener las ventajas del sistema sin pagar su penitencia, restaurar la imperiosidad del orden a partir del espíritu sin fundamentarla desde el pensamiento, desde la unidad del sujeto». Ciertamente, el materialismo, que impugna la condición de posibilidad de que la filosofía sea filosofía de lo originario, no alberga, por su parte, en su seno una especie de hipóstasis, a consecuencia de la cual la filosofía estaría «determinada» por la praxis social, como Marx insinuó con su desafortunada imagen de la superestructura y la estructura y Engels afirmó de hecho: «Pero así como el Espíritu no puede disociarse de lo Dado, tampoco éste puede separarse de aquél. Ni el uno ni el otro son algo primero. La mediación recíproca de ambos los hace igualmente inservibles como principios originarios; si, a pesar de todo, alguien pretendiera descubrir en dicha mediación el principio originario, confundiría un concepto de relación con uno substancial y reivindicaría como origen el *flatus vocis*. Afirmar su mediación no es hacer una declaración positiva sobre el ser, sino dar una instrucción al conocimiento para que no se detenga en tal positividad; supone propiamente la exigencia de dirimir la dialéctica de modo concreto. Expresada como principio general, la mediación remitiría al espíritu una y otra vez, exactamente igual que en Hegel; con el tránsito a la positividad, se torna falsa»[98].

2. *Teoría de la ideología y teoría de la revolución*

Esta crítica de la filosofía de lo originario se basa en el reconocimiento de que la filosofía ha de renunciar a su autofundamentación y autocumplimiento *qua* filosofía para poder lograr ambas cosas *qua* unidad de teoría y praxis. Este reconocimiento se desarrolla en la teoría de la ideología. Por otra parte, es interesante señalar que los filósofos omiten precisamente este aspecto doctrinal en su apropiación del joven Marx, o bien lo neutralizan en términos de la sociología del

[97] *Ibid.*, p. 30.
[98] *Ibid.*, p. 33.

saber, convirtiéndolo en una mera tesis de la correspondencia entre ciertas declaraciones o estructuras de la conciencia y ciertas situaciones sociales. Una discusión filosófica de la teoría marxiana de la ideología en su propósito original tendría que llevar, por el contrario, a la discusión de los supuestos de la filosofía misma[99].

Marx denomina «ideología» aquella abstracción real, eficaz de modo eminente en la historia, que ya Hegel había desarrollado como una abstracción de la conciencia en la que apariencia y esencia se disocian siempre y lo particular no se reúne con lo general para constituir el universal concreto. Ideología es falsedad existente, fundada en la praxis, portadora de consecuencias prácticas y suprimible por completo sólo a través de la praxis. Marx la concibe bajo la categoría de independización. La ideología se ha independizado con respecto a la praxis social para pasar con ello a depender con tanta mayor intensidad de ella. Así pues, Marx denuncia como ideológica una conciencia que se ha purificado de todos los elementos subjetivos, de intereses, disposiciones y tendencias, estableciéndose con la apariencia de la autonomía; *denuncia precisamente aquella conciencia «pura»* que en la tradición filosófica pasó por ser la única autorizada y vinculante. En la base de la independización de la conciencia se halla por su parte una independización de la praxis. Se trata de un proceso que, como Marx cree poder demostrar con su análisis del trabajo objetivado, se despliega en toda su crudeza bajo las condiciones de la producción capitalista. Los hombres, desde luego, siguen produciendo su contexto vital, pero ya no como tales, sino, por así decir, como órganos ejecutivos de sus propios productos. La acumulación del capital, fundada en la posibilidad de los capitalistas de apropiarse plusvalía, ayuda a convertir en realidad histórica aquello que la filosofía medieval denominó «realismo» —enajena a los individuos para que personifiquen categorías económicas. Con esta forma falsa de la praxis, también la conciencia se torna falsa, ideológica, no ya en algunas de sus manifestaciones, sino en su totalidad: se hace no sólo ajena a la praxis, sino también dependiente. Desprendida de sus nexos inmediatos con el proceso vital de la sociedad, la conciencia contemplativa cae precisamente en la dependencia con respecto a él. La praxis en su forma falsa es, por así decir, la matriz a partir de la cual la conciencia elabora meras deducciones. La conciencia misma se torna falsa al reflejar —incluso correctamente— una realidad falsa. Refleja las formas de una praxis objetivada que aparecen como naturales y dotadas de objetividad, olvidando que estas formas naturales se han constituido históricamente y se deben a la actividad de los hombres que las produ-

[99] Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Zürich, 1961; cfr. también H. J. Lieber, *Wissen und Gesellschaft*, Tübingen, 1952 y K. Lenk, *Ideologie*, Neuwied, 1961.

cen. El proceso capitalista de producción, en todos sus grados, transforma las categorías económicas en un En Sí platónico bajo la forma fetichista de la mercancía, el dinero y el capital, generando esa apariencia objetiva de la ideología que garantiza su funcionamiento: sin fetichismo de la mercancía no hay circulación de mercancías. Una vez más las ciencias de la sociedad, y sobre todo la economía política burguesa, reflejan este proceso que aparece ya como ideológico en sí mismo. Del mismo modo que la realidad falsa se refleja en esa ciencia de forma inmediata, se refleja también de forma mediata en las representaciones religiosas y filosóficas, que llevan a cabo de nuevo un proceso de hipóstasis sobre el proceso hipostático ya desarrollado en la realidad social. Desligan por completo los fenómenos de cosificación de su fundamento económico, transfigurándolos al vincularlos con fundamentos más altos.

Sobre la base de esta dependencia contemplativa, la ideología encuentra su límite extremo en la reproducción correcta de la falsedad de lo existente. Se opone por ello, en la misma medida de su inconsciencia respecto de sus raíces prácticas, al pensamiento que sobrepasa críticamente lo existente y que pretende reconciliarse con la praxis social en la actividad revolucionaria. La praxis revolucionaria discurre en sentido opuesto a la praxis enajenada: aquélla libera a ésta de su falsa forma, suprimiendo a la vez aquella abstracción real de la que deriva la abstracción ideológica. Sólo la unidad realizada de teoría y praxis podría desgarrar el velo ideológico. Esa unidad de teoría y praxis pertenece a los conceptos obtenidos a partir de la negación determinada de las relaciones obtenidos a partir de la negación determinada de las relaciones existentes. Afirma sencillamente que los hombres, cuando hacen algo, pueden saber qué hacen; mientras que, bajo los supuestos de la praxis alienada y de la conciencia ideológica, no tienen propiamente conocimiento de lo que hacen, e incluso, cuando pueden tenerlo, difícilmente se rigen por él en su actuación[100]. La unidad de teoría y praxis designa la verdad que hay que realizar y al mismo tiempo la pauta suprema de la razón, en la medida en que en el seno de la alienación se puede ya denominar racionales todos aquellos esfuerzos que se dirigen hacia la realización de la verdad: la ra-

[100] La idea del «intellectus archetypus», a la que se había vinculado el conocimiento filosófico hasta entonces, ocupa, en el seno del pensar ontológico, el mismo lugar que en el pensar práctico ocupe la unidad de teoría y praxis. El «intelectus archetypus» crea al pensar, sabe al generar. Las condiciones de la finitud quedan suspendidas. Pero la teoría que vuelve a concordar con la praxis del contexto real de la vida no tiene un poder semejante; no obtiene ni infinitud ni poder creador en general. A tenor de su idea, permitirá únicamente que los hombres, en lo que concierne a la reproducción de su especie, *sepan lo que hacen y no tengan que llevar a cabo en el plano político nada importante cuyas principales consecuencias y efectos secundarios no puedan conocer por anticipado.*

zón es el acceso a la verdad futura. Y la crítica se ajusta a una racionalidad que es, en este sentido, «método». Puede lograr reflejar la ilusión ideológica, como la crítica kantiana hace con la ilusión trascendental, pero es tan incapaz como ésta de abolir los supuestos sobre cuya base se renueva constantemente esa ilusión. Sólo la actividad crítico-práctica, en la que la filosofía se suprime para realizarse, podrá romper el hechizo de la ideología como tal.

En este punto, la teoría de la ideología y la teoría de la revolución se reúnen en una sola pieza, o mejor, en un círculo en el que cada una de ellas proporciona el supuesto de la otra. La ideología es una categoría estratégica, pero sólo como tal posee valor teorético, por tenerlo crítico. La teoría de la revolución es la doctrina de las categorías de la crítica. Lo que es puede sólo establecerse en relación con lo que es posible. Una teoría histórica de lo existente adecuada a su objeto es teoría de su transformación. La teoría de la ideología y la teoría de la revolución fundamentan en el marxismo la autoconciencia de la filosofía, de una filosofía tan necesaria como caduca —sobre todo, en cuanto a su arraigo en el acontecer natural de la historia anterior y en cuanto a la posibilidad de trascenderla [101]. La primera explica por qué la filosofía no puede fundamentarse desde sí misma; la segunda, por qué no puede realizar su propia aspiración dentro de su medio propio; y ambas a la vez, por qué hoy la filosofía es capaz de reflejar en sí misma el momento ideológico y convertirse en crítica [102].

3. *Dialéctica del trabajo*

Por más que el «materialismo» de la filosofía marxiana pueda explicarse apelando a estos diversos factores, no queda ya con ello explicado que dicho materialismo sea *dialéctico ni por qué lo es.*

Aquella filosofía que pretende ser una última filosofía es práctica. Encuentra menos recompensas en la *fundamentación de sí misma*

---

[101] En conexión con las luchas de liberación nacional se han desarrollado nuevos conceptos de la revolución. Además de los escritos tacticos de Mao Tse-tung y Che Guevara, cfr. F. Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt, 1966; R. Debrey, *Revolution in der Revolution*, München, 1967; sobre las consecuencias para la lucha revolucionaria en las «metrópolis», H. Marcuse, *Versuch über die Befreiung*, Frankfurt, 1969.

[102] Este es también el lugar en el que Marx introduce su teoría del proletariado. La existencia del proletariado posibilita una filosofía desde el punto de vista del proletariado. Y este punto de vista, *según Marx cree poder mostrar*, es, con respecto a la sociedad existente, tanto central como excéntrico: está dentro y fuera de ella y ofrece por ello una *ventaja única para* el conocimiento frente a otros puntos de vista distorsionados en su perspectiva.

que en el rechazo de todas las falsas fundamentaciones. El *primum* de la *prima philosophia* es para ella como el hechizo para el que hay que hallar la palabra liberadora; y el conocimiento no ofrece plenitud en sí mismo, sino que es más bien un trabajo so pena de perecer. Semejante filosofía no parte de algo inmediato; ni hace tampoco de la situación histórica en que se encuentra algo semejante a ello. Cada uno de sus puntos de partida aparece ya mediado. Y la filosofía ha de comprender las formas de esa mediación, que ni ella ni en general ningún sujeto produce; formas de mediación en las que se despliegan sobre todo la naturaleza y la conciencia. Y mientras no sean concebidas ni dominadas anidarán en ellas elementos de la conciencia, desde luego, pero también a la vez elementos de una naturaleza ciega. El movimiento de esta mediación, la dialéctica, es por ello materialista. La filosofía que Marx denomina burguesa porque no pone en cuestión de forma materialista sus propios supuestos, difícilmente concebirá una dialéctica que no sea *eo ipso* dialéctica de la conciencia. Para esta filosofía el Engels del «Anti-Dühring» y el Lukács de «Historia y consciencia de clase» tienen que aparecer como los dos únicos representantes posibles de una (falsa) dialéctica materialista: la dialéctica del primero permite una resolución mecanicista, y la del segundo puede entenderse como dialéctica de la consciencia de clase, y con ello, en general, como dialéctica de la conciencia. Y cuando esta disyunción es completa, el problema de una dialéctica materialista se disuelve por sí mismo. Marx, en consecuencia, queda dividido y parcelado: Lukács trae a colación al joven Marx, y Engels en cambio al Marx de la madurez.

Como es sabido, Marx celebró en los Manuscritos de París como lo «grandioso» de Hegel el hecho de que éste «capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo». El obligado ribete «dentro de la abstracción» une a esta alabanza inmediatamente un distanciamiento: según Marx, Hegel nunca ha conseguido concebir la lógica del proceso en el que el hombre se produce a sí mismo como resultado de su trabajo a partir de este mismo trabajo concreto. El trabajo es intercambio de los hombres con la naturaleza. En él se incluye la compulsión del objeto natural; e incluso las relaciones entre los hombres que trabajan se hallan aún bajo el dominio de la compulsión de la naturaleza. Lo no idéntico se subsume en lo idéntico; los hombres son tratados como cosas. El trabajo se torna dominación, no sólo con respecto a la relación de los hombres con la naturaleza, sino también en lo referente a las relaciones recíprocas de los hombres que participan en el trabajo. Es característico de esta dominación, como de todo poder, el momento del recuerdo, la rememoración de que se trata de una falsedad, aunque de una falsedad existente. Los hombres no son absorbidos sin residuo en la cosificación. Y precisamente en este mo-

mento de la dominación que le impide ser una dominación con plena seguridad en sí misma surge la dialéctica. Esta es la mala conciencia de la dominación, es decir, la contradicción objetiva que reside en el hecho de que, en trabajo enajenado, en el que los trabajadores no puede objetivarse como individuos, los hombres han de ser tratados como cosas sin que puedan a la vez, no obstante, ser tratados sin residuo como tales.

Si es cierto que las cosas pueden aprehenderse adecuadamente en formas categorial, mientras que los hombres, en sus relaciones con las cosas y con los demás hombres, sólo pueden serlo en forma dialógica, la dialéctica puede concebirse entonces desde el diálogo; ciertamente, no como tal diálogo, sino como consecuencia de la represión del mismo [103]. Es objetiva y subjetiva a un tiempo. Objetiva en la medida en que la compulsión natural se impone en ella, como en toda lógica; subjetiva en la medida en que recuerda la desproporción entre la compulsión natural, por una parte, y la necesidad de la individualidad, por otra. Incluso en su forma más reflexiva, en la lógica de Hegel, la dialéctica reitera ambos momentos.

«El idealismo, sin embargo, se torna falso tan pronto como produce la inversión de la totalidad del trabajo en su ser en sí, sublimando su principio en un principio metafísico, en el *actus purus* del espíritu, y transfigurando tendencialmente lo producido por el hombre, lo contingente, lo condicionado, junto con el trabajo mismo, que es su dolor, en forma de lo Eterno y lo Justo. Si fuese dado especular sobre la especulación hegeliana, se podría presumir en la expansión del espíritu hacia la totalidad el conocimiento, invertido y apoyado sobre su cabeza, de que el espíritu no es precisamente un principio aislado, una sustancia que se baste a sí misma, sino un momento del trabajo social, separado del trabajo corporal. Pero el trabajo corporal se remite necesariamente a lo que no es él mismo, a la naturaleza. Sin el concepto de ésta, el trabajo, y en último término su forma reflexiva, el espíritu, sería inconcebible, lo mismo que la naturaleza sin el trabajo; ambos son distintos y a la vez se hallan en mediación recíproca» [104].

La dialéctica materialista supone, por tanto, concebir la lógica dialéctica partiendo de la conexión del trabajo, del intercambio de los hombres con la naturaleza, sin dar por sentado el trabajo de forma metafísica (bien sea teológicamente, como una necesidad para la salvación, bien sea antropológicamente, como una necesidad para la supervivencia).

---

[103] Cfr. mi disertación inaugural, «Erkenntnis und Interesse», en *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt, 1968.

[104] Th. W. Adorno, *Aspekte der Hegelschen Philosophie*, Frankfurt, 1957, p. 28; ahora en *Gesammelte Schriften*, vol. V, Frankfurt, 1971.

Marx apela a la contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas porque cree poder descubrir en aquéllas la compulsión natural del trabajo en su contingencia histórica, y en las últimas, sin embargo, el momento que apunta más allá de la configuración que adopta en cada caso el trabajo enajenado, junto con sus formas de dominación. En cualquier caso, la dialéctica posee para el materialismo el valor de una dialéctica histórica en sentido estricto, pues es en su conjunto tan contingente como las relaciones de dominación en el trabajo, cuya contradicción interna y cuyo movimiento externo expresa. La dialéctica responde tanto del sistema estructurado por la forma enajenada del trabajo [105] como de la promesa de su contingencia con su propio comienzo en la historia y con la posibilidad de su propio fin en ella. La dialéctica no cubre la historia por completo: no es lógica de la historia, sino una huella lógica en su suelo, la cual, si es seguida racional y activamente por los hombres como indicador hacia la «vérité à faire», lleva al despliegue de la dialéctica y a su supresión. La dialéctica consumada prácticamente es al mismo tiempo la dialéctica suprimida, es decir, la supresión de la lógica como un sistema compulsivo y la limitación de la misma a su ámbito racional:

«En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, conforme a la naturaleza de la cosa, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente este su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, siempre seguirá siendo éste un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la

---

[105] «... puesto que no se sabe nada que no pase a través del trabajo, éste se convierte, con razón y sin ella, en lo absoluto, la desgracia se convierte en salvación» (*ibid.*, p. 31).

necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo»[106].

La dialéctica realizada es la dialéctica suprimida; pues sólo cuando todo lo creado por la mano del hombre se halle también a disposición del hombre podrá quedar franco aquello de lo que realmente se puede disponer, sustrayéndose a una falsa administración: sólo una racionalización incompleta abarca falsamente la totalidad. No es posible comprenderlo así mientras la dialéctica no se piense de forma materialista, en su contingencia histórica, en lugar de concebirse en términos idealistas, como dialéctica de la conciencia absoluta que subyace a toda historia. El intento marxista habrá de aparecer bajo la categoría del «poder autonómo» sólo si se considera desde un malentendido semejante: «Su imposición es para Marx la meta de la historia. El hombre de la sociedad comunista, que ha sometido a sí la naturaleza y la historia y ha convertido el mundo completamente en materia de transformación, se le presenta como una realidad última que se ha liberado de toda limitación... No hay ya lugar para nada de lo que no se pueda disponer... ¡Aquí se completa el proceso a través del cual el mundo, incluida la realidad del hombre mismo, se convierte en material bruto para un ejercicio total del poder!»[107]. A diferencia de ello, la idea de la dialéctica materialista reclama el establecimiento de una relación de trabajo con la historia, a fin de disolver la forma del trabajo enajenado junto con todos los rasgos de un mundo administrado, de una racionalidad irracional; pero exige hacer la historia para liberar el hacer mismo en todos aquellos campos que se hallan hoy injustamente a merced de la pretensión total de una racionalización incompleta. Sólo la racionalidad realizada de lo vitalmente necesario permite la irracionalidad de lo vitalmente superfluo y su absorción en el ámbito de aquello de lo que verdaderamente es imposible disponer.

Aquí encuentra su lugar la idea de solidaridad. Precisamente porque la dialéctica histórica no es esencialmente dialéctica de la conciencia de clase, la posibilidad del hombre de disponer de sí mismo y de la reproducción de su contexto vital exige la solidaridad de cada uno de los individuos con los demás. No está ya decidida de antemano por movimiento de un sujeto absoluto. La clase como una entidad semejante, que se consuma como Sujeto-Objeto de la historia, no tiene cabida en el materialismo histórico. La encuentra sólo en su versión neohegeliana a cargo de Lukács.

---

[106] K. Marx, *Das Kapital*, vol. III, Berlín, 1953, pp. 873 ss. *(El Capital*, vol. III, trad. W. Roces, F.C.E., 1959, p. 759).

[107] E. Metzke, *op. cit.*, pp. 23 ss. A la misma conclusión llegan, y casi con las mismas palabras, Landgrebe y Hommes.

4. *La dialéctica materialista en su relación con las ciencias sociales*

La relación entre la filosofía y las ciencias, tal como Marx la concibe, puede aclararse también por comparación con esa versión. Las ciencias de la sociedad no se adecúan a la historicidad de su objeto debido a su incapacidad de concebir una situación partiendo de sus tendencias con respecto a aquello que objetivamente puede ser. El «concepto» de una situación, obtenido por una negación determinada a partir de sus propias contradicciones, escapa a las ciencias. Y con él se privan también del único patrón de análisis crítico que, retrospectiva y prospectivamente a la vez, es capaz de poner al descubierto la dimensión histórica en el sentido de una teoría práctica. Esta, por su parte, se remite también a las ciencias de la sociedad en la medida en que no cree poder ponerse a prueba en una dialéctica que, precediendo y sirviendo de base a toda historia, se cumpla al compás de la necesidad metafísica. Antes bien, en la medida en que la dialéctica es para ella contingente, lo mismo que la propia historia, ha de esperar recibir todo aquello que desea saber a través de la empirie, es decir, con ayuda de los procedimientos de la ciencia objetivadora; la filosofía, en efecto, trata sus resultados como material para su interpretación. Los datos de una realidad científicamente objetivada han de interpretarse en relación con la *meta* concebida de la sociedad; pero de forma tal que el concepto a realizar en la práctica, la «vérité à faire» pueda verse falsado de forma inequívoca. Con ello, el hiato entre filosofía y ciencia garantiza directamente el *continuum* de la racionalidad, pues ésta adopta una forma distinta según exprese la racionalización de los objetos naturales o la de los hombres y sus relaciones mutuas. Frente a las ciencias sociales la filosofía asume la tarea de superar, en el doble sentido del término hegeliano «aufheben», la objetivación, inevitable en condiciones de alienación, de lo que en su conjunto es inobjetivable.

La tesis marxista según la cual la sociedad antagónica, en cuanto falsedad existente, o, en una palabra, la alienación, ha de superarse y puede superarse en la práctica, se encuentra sometida a un doble control. La tesis es correcta si es posible documentar histórico-sociológicamente las condiciones objetivas de posibilidad de dicha superación; la tesis es verdadera si a estas condiciones objetivas se añaden las subjetivas y la superación se lleva a cabo en la práctica tras su preparación crítica. Sobre la imposibilidad objetiva de la revolución es la ciencia únicamente la que decide, y no, por el contrario, su carencia fáctica o su realización errada. En ese punto reside la diferencia del materialismo histórico respecto de la versión del joven Lukács. En efecto: si la dialéctica de la consciencia de clase garantiza de antemano la marcha de la historia, queda entonces refutada la te-

sis marxista referente tanto a la carencia de praxis revolucionaria como a su aplicación en forma errónea. En términos lukacsianos, una afirmación sobre la posibilidad objetiva de la revolución no sería una constatación científica de la determinación social de su posibilidad, a lo que tuviese que añadirse luego, para convertir la posibilidad en realidad, la decisión de acción solidaria en una especie de sobreabundancia de libertad. Más bien tendría que referirse a ambos factores, incluida la conciencia misma de los hombros, en este caso la consciencia de clase del proletariado. Dicha afirmación sería la constatación dialéctica de una necesidad ante la cual incluso la decisión suprema se convierte en una cosa natural y sometida a leyes de la naturaleza. En este caso, la relación entre la filosofía y las ciencias deja de ser problemática. No hay distinción entre ellas desde el momento en que la dialéctica conoce de antemano el curso de las cosas sin ser en absoluto contingente como éste. A la delimitación entre ambas se reserva sencillamente el epíteto de «burgués», con el que se discrimina en cada caso a aquél que no se pliega al veredicto dialéctico. La categoría lukacsiana de posibilidad objetiva implica, en la medida en que surge de la dialéctica de una conciencia absoluta, la de necesidad histórica. La historia universal se convierte en el Juicio Final. En efecto, un fracaso histórico es al mismo tiempo un veredicto inapelable contra la causa perseguida en él. No puede haber carencia de praxis o siquiera una praxis errónea, salvo a costa de la teoría, que sería acausada con ello de falsedad. El propio Lukács ha reconocido consecuentemente la praxis soviética como la única legítima por ser la praxis eficaz de los comunistas. Se ha sometido a ella y, en aras de la consecuencia de su propia teoría, ha abjurado incluso de esta última [108]. La intención más íntima de su teoría sólo pudo cumplirse por completo a través de su autorrevocación. Simone de Beauvoir hace decir al héroe de su novela clave *(Les Mandarins,* París, 1954): «La única superioridad de la URSS sobre todos los socialismos posibles reside en su existencia.»

CRITICA INMANENTE DEL MARXISMO

Por esa misma razón se puede calcular la importancia de las consecuencias teóricas que hubo de arrastrar consigo la ruptura política

[108] Cfr. al respecto la propia exposición de Lukács en el ensayo, «Es geht um den Realismus», en *Essays über den Realismus,* Berlin, 1949. Cfr. además la toma de posición ante «Historia y consciencia de clase» en el vol. ed. por R. Garaudy, *Les Aventures de l'Antimarxisme,* Les malheurs de M. Merleau-Ponty, París, 1956; la evaluación última y la más ponderada retrospectivamente de este libro se encuentra ahora en el prólogo e «Historia y consciencia de clase», *Werke,* vol. II, Neuwied, 1968, pp. 11-42.

de Yugoslavia con Rusia, el programa de una vía propia al socialismo, trazado por Tito, unido a una crítica de principio al comunismo ruso como praxis errónea. El desarrollo de estas consecuencias fue obra de la intelectualidad polaca tras la revolución de octubre de 1956. Entre ambos acontecimientos tuvo lugar el vigésimo congreso del PCUS, que rompió con el stalinismo sin que hasta la fecha ello haya conllevado, en el plano de la teoría, más que una revisión de la historia del bolchevismo. En unión con el levantamiento húngaro, todos estos procesos apuntan a una relativización del historicismo comunista «objetivo», capaz de legitimar la realidad socialista, por miserable que pudiera ser en su forma rusosoviética, a través de su simple existencia. Esta problemática, que recuerda a la metafísica bolchevique de la historia el núcleo del materialismo histórico, fue objeto de una discusión abierta sobre todo en Polonia —la primera discusión entre bolcheviques que logró superar el tabú de la justificación del bolchevismo mediante su éxito histórico-universal, poniendo en cuestión, desde el propio marxismo, los errores de la teoría *y* la praxis marxistas [109].

1. *Crítica polaca al stalinismo (Kolakowski)*

En los debates polacos (así como en los yugoslavos) «stalinismo» designa una forma falsa de teoría (el dogmatismo) y de praxis (la dictadura burocrática del partido). Comprender esta falsa forma objetivamente, con las categorías de la teoría maxista, en lugar de contentarse con disculpas «no marxistas», como la del culto a la personalidad, es la aspiración de los intelectuales polacos que insisten en la revisión sin formar entre sí un grupo unitario. Están resueltos a culminar la «reacción moral de la verdad honesta», en palabras de un artículo aparecido poco tiempo después de la revolución de octubre [110], con un análisis científico que ponga en claro, por una parte, las condiciones políticas y político-económicas de aquellas «deformaciones del socialismo», y, por otra, los principios organizativos que incapacitaron al movimiento comunista para impulsar a tiempo contramedidas eficaces. Como base económica del stalinismo aparece la sustitución de la antigua sociedad de clases, que descansaba en la propiedad privada de los medios de producción, por una nueva sociedad, fundada en el poder político de disposición sobre el potencial social en su conjunto. Detenta este poder de disposición la intelectualidad

[109] Sobre la discusión filosófica en torno a Marx en Yugoslavia y Checoslovaquia cfr. mi noticia bibliográfica.

[110] Cfr. *Ostprobleme*, vol. IX, p. 769.

vinculada al partido, los llamados «cuadros» en la jerga soviética. Causa de la deformación stalinista es, por ello, en primer término, una economía centralizada, que tuvo que ponerse en marcha con un nivel íntimo de las fuerzas productivas, unida a un poder de disposición burocrática que permitió a Djilas formular su tesis de la «nueva clase». El papel decisivo lo desempeñaron la función y la forma de organización del partido, situado por encima del Estado y sustraído al control social. En el seno del partido están permitidos casi exclusivamente los contactos verticales, con lo que se excluye la influencia de las masas de militantes sobre la dirección. De todo ello debe resultar una «atomización de la clase trabajadora», que con la dictadura del proletariado no se ha convertido en absoluto en la clase efectivamente dominante: «Si la abolición de la propiedad privada es ciertamente una condición necesaria, pero no suficiente, para crear una sociedad socialista, quien pretenda resumir en un solo principio la idea fundamental del socialismo tendrá que decir, con Gomulka, que descansa en la abolición de la explotación del hombre por el hombre. A este principio fundamental se subordina todo lo demás, incluida la cuestión de qué ha de hacerse con la propiedad social una vez abolida la propiedad privada, cómo debe organizarse y administrarse para que se convierta, no sólo *de iure*, sino también *de facto*, en aquello en que nominalmente se ha convertido tras la expropiación de los propietarios privados. La idea de administración autónoma de las empresas, la descentralización de la industria y la limitación de los órganos de planificación representan un intento de solventar este complicado problema» [111].

A esta crítica marxista de la praxis rusosoviética corresponde una crítica del «dogmatismo». En el órgano oficial del partido, «Polityka», de Varsovia, el sociólogo polaco Jerzy J. Wiatr repite, frente a las reprimendas ortodoxas de su colega moscovita J. W. Kasjanowa [112], la tesis que ya había hecho escuela antes de la revolución polaca de octubre: «Los hechos cuyos toscos falseamientos se evidencian en la sociología marxista exigen explicaciones sociológicas rigurosas, es decir, explicaciones con cuya ayuda podamos entender las condiciones sociales sobre cuya base se ha producido la extensión de esos fenómenos. Tal cosa sólo podrá lograrse si los historiadores y sociólogos marxistas encuentran una explicación de índole científica que aclare cómo se pudo llegar a las deformaciones de la "época del culto a la personalidad". Pero no conozco ningún trabajo acerca de ese tema publicado entre nosotros» [113].

---

[111] *Ostprobleme*, vol. IX, p. 367.
[112] En *Woprosy filosofii*, n.° 4, 1957, bajo el título «Ist des Marxismus?», cfr. *Ostprobleme*, vol. IX, pp. 1.078 ss.
[113] *Ostprobleme*, *ibid.*, p. 1.082.

La crítica del dogmatismo se dirige en primer lugar, desde el punto de vista metodológico, contra las reglas teológicas de la ortodoxia, y, en segundo lugar, en cuanto al contenido, contra la petrificación «historiosófica» del materialismo histórico, que trata las leyes de la historia como leyes naturales. La «izquierda» polaca desarrolla a este respecto ideas muy semejantes a las de la francesa. La influencia de Sartre y Merleau-Ponty sobre algunos de sus representantes, en especial L. Kolakowski, es inequívoca. Los polacos se inspiran, con todo, en una experiencia inmediata.

Su reexamen de la dialéctica histórica comienza, de modo característico, con la pregunta por los «costes del progreso histórico» (J. Kott). Cuando la historia se falsea en términos de historia natural, como sucede en el Diamat, parece valer la pena pagar cualquier precio por la aceleración del proceso, que por lo demás resulta seguro e inmodificable. «El postulado de la aceleración de la historia a cualquier precio y el hecho de que *se le deba soportar*, presupone la creencia metafísica según la cual la historia es desde el principio algo fijado y que habríamos de considerar como correcto» [114]. Frente a ella, importa rescatar el núcleo racional del materialismo. Para Marx la historia era algo «absolutamente terreno, nunca la consideró de forma metafísica ni sustituyó las leyes del desarrollo histórico por categorías lógicas absolutas». La admisión de un «curso histórico unitario y abstracto, con sus formaciones y modelos igualmente abstractos» ha de reemplazarse por el esfuerzo de investigar *in concreto* los caminos por los que la meta fijada del socialismo pueda realizarse sin que los medios perviertan el fin. «Así pues, a la conciencia comunista le está encomendada no sólo la racionalización de la historia humana, sino también, además de ello, la obligación de colaborar en su transformación, así como la responsabilidad por su desarrollo. Es la afirmación de la vida tal como es, pero no (sólo) como objeto de observación racional, sino (también) como material que, gracias a su racionalidad, posee cierta elasticidad y es objeto de influencia. La realidad entera se somete a una humanización, se convierte en un mundo humano, es decir, existe sólo como materia modificable y no como un espectáculo susceptible sólo de observación» [115]. Esta concepción crítico-práctica de la historia no excluye, sin embargo, el cálculo de los costes reales del progreso histórico: «¿En qué apoyamos la afirmación de nuestra victoria? En que en un marco estatal socialista estamos en disposición de satisfacer mejor las necesidades de los hombres; en que en el balance final los gastos históricos de la industrialización socialista serán menores que los de la industrialización capita-

[114] Cfr. *Ostprobleme*, vol. IX, p. 368.
[115] *Ibid.*

lista. Nos referimos con ello únicamente a los gastos reales y al precio efectivo de la historia, al precio económico, social y moral, sin ningún género de metafísica» [116]. Contra el dogmatismo de una gélida metafísica de la historia, el comunismo humanista debe renovarse con la meta de la «real, completa y omnilateral liberación del hombre». Este fue sobre todo el programa de los críticos resueltos surgidos de las filas del grupo «Po Prostu» [117].

Por más que estos representantes de la oposición puedan apelar en ese tema al origen del materialismo histórico, tanto más se acercan con ello, en su crítica metodológica del «dogmatismo», a un historicismo positivista, inconciiiable con la «toma de partido» paropia de una filosofía materialista, en cualquiera de sus versiones. En el conjunto de la discusión resultó determinante la distinción de Kolakowski entre marxismo intelectual e institucional [118].

Bajo Stalin, el marxismo no hacía referencia a una doctrina claramente perfilada, sino que era sólo la expresión formal de una doctrina semejante. Los perfiles precisos, en efecto, eran decretados por una institución infalible, que los establecía hoy de una manera y mañana de otra: «Uno se convierte en marxista cuando está dispuesto a aceptar un contenido, que varía según los casos, tal como se lo presenta la autoridad» [119]. Al marxismo intelectual pertenece, por el contrario, toda afirmación científica que se apoye en un determinado procedimiento sociológico. El marxismo es, para Kolakowski, el prototipo de un «racionalismo metodológico»: el juicio referente al carácter marxista o no marxista de una interpretación de la historia únicamente puede remitirse a presupuestos metodológicos completamente generales» [120]. Estos presupuestos, a su vez, poseen tan sólo un valor heurístico. Posibilitan una entre las muchas interpretaciones posibles del material fáctico, teniendo que corroborarse en él.

Kolakowski llega a la conclusión de que en las ciencias sociales, que practican con éxito distintas perspectivas intelectuales y distintos tipos de métodos, los límites entre marxismo y no marxismo resultan fluctuantes. Ciertamente podemos encontrar en la misma revista colaboraciones menos extremas que pretenderían revisar el carácter par-

---

[116] Ibid.

[117] *Po prostu* surgió de una revista estudiantil de Varsovia y se convirtió en plataforma de la oposición de izquierda con Gomulka contra Gomulka. El periódico fue prohibido en septiembre de 1957. La prohibición desencadenó tumultos entre los estudiantes. Sobre las razones del comité central informa un artículo del periódico del partido en Varsovia *Trybuna Ludu* de 12 de octubre de 1957; cfr. *Ostprobleme*, vol. IX, p. 1.072.

[118] Los trabajos de Kolakowski aquí comentados se hallan ahora reunidos en *Der Mensch ohne Alternative*, München, 1960.

[119] *Ostprobleme*, vol. IX, p. 783.

[120] *Ibid.*, p. 786.

tidista de la teoría sólo por lo que respecta a su vinculación al partido, pero no a la clase en general [121], pero parece que son los críticos rigurosos del tipo de Kolakowski los que pudieron imponerse en un principio. Elevan el revisionismo lisa y llanamente a principio de la teoría: «Ello significa que la totalidad de las aportaciones marxianas de valor permanente va siendo asimilada en el proceso vivo del desarrollo de las ciencias, con lo que ciertas tesis conservan un determinado ámbito de aplicación, otras son completadas y algunas, finalmente, quedan eliminadas por completo» [122].

Con la ingenuidad metodológica propia de los marxistas positivistas que en otra época fue también característica de la Segunda Internacional, la metodología de las ciencias exactas se eleva a patrón de las afirmaciones admisibles, sin que se produzca una reflexión sobre el problema de la dirección y evaluación filosóficas de las proposiciones empíricas. Kolakowski, desde luego, no llega a conciliar la racionalización crítico-práctica de la historia, en cuyos términos concibe el socialismo, al igual que Merleau-Ponty, con su teoría positivista de la ciencia. La doble crítica al dogmatismo, a saber, la crítica referida a su contenido, por un lado, y la metodológica, por otro, quedan desmembradas. En un intento de hacer de la necesidad virtud, transfigura «lo marxista» en una actitud ya no reductible a otra cosa, casi en una especie de estilo de vida: «La línea divisoria fundamental no es, sin embargo, lo que separa a los marxistas ortodoxos, que pretenden salvaguardar a toda costa la pureza doctrinal frente a cualquier contaminación de sangre pagana, de todos los demás. La división fundamental es más bien la que separa la izquierda y la derecha en el ámbito de las ciencias humanas..., caracterizada, en términos muy generales, no por un método concreto de investigación, sino por una actitud intelectual» [123]. La izquierda representa la actitud del revisionismo permanente; la derecha, la del oportunismo frente a lo existente. Kolakowski considera la una tan eterna como la otra, renunciando a comprender y a deducir históricamente ambas situaciones, bosquejadas más bien en términos fisonómicos. También el racionalismo radical, por el que la izquierda toma partido, arraiga en una decisión irracional; el reverso del positivismo metodológico es un decisionismo existencialista. «Nadie», se afirma aquí, recordándonos a Sartre, «nace con una receta ya lista para el sentido de la vida: esto queda reservado a la propia elección» [124].

---

[121] Por ejemplo, *Ostprobleme*, vol. VIII, p. 1.598.
[122] *Ostprobleme*, vol. IX, p. 788.
[123] *Ibid.*
[124] *Ostprobleme*, vol. IX, p. 368.

2. *Dialéctica problemática de la consciencia de clase (Sartre, H. Marcuse)*

La crítica polaca al marxismo se distingue de la europea occidental por el intento de proceder de forma inmanente. Los intelectuales polacos analizan el stalinismo como una forma falsa de la teoría y la praxis comunista; al mismo tiempo, su crítica aspira a una justificación del marxismo. Es precisamente la experiencia política sufrida bajo el régimen del terror la que parece darles la certeza de que la praxis errónea no se sigue con necesidad de la teoría correcta. Esta teoría se corrobora más bien si logra aún comprender con categorías marxistas la desviación de la praxis comunista respecto de la intención original del marxismo. Por el contrario, los críticos europeo-occidentales, al considerar el «sistema» desde fuera y seducidos además por los supuestos de su perspectiva en el campo de la historia cultural, tienden a concebir ya el stalinismo como una consecuencia de la primitiva teoría marxiana. Deducen, en último extremo, los campos de trabajo siberianos a partir de los Manuscritos de París; y cuando ello no resulta posible por las buenas, a partir de la correspondencia entre Marx y Engels, no siempre agradable, ciertamente, en el aspecto humano [125].

La otra diferencia, en comparación con la crítica inmanente de los marxistas polacos, se muestra en la incomprensión del «materialismo», en tanto que éste reconoce la praxis social como presupuesto de la filosofía y la praxis político-revolucionaria como su objetivo. Esta incomprensión, sin embargo, no se remonta tan lejos. Por una parte, importantes pronósticos económicos del marxismo no se han visto confirmados. Con ello el marxismo parece quedar refutado como teoría económica y merecer la discusión únicamente como filosofía purificada de sus elementos económicos [126]. Por otra parte, en el propio marxismo la relación entre filosofía y ciencias sociales no se aclara suficientemente en ningún lugar. Cuando Georg Lukács y Karl Korsch [127] trataron de recuperar finalmente lo perdido, el rescate de

[125] Un ejemplo extremo de este proceder lo ofrece L. Schwarzschild con su biografía *Der rote Preuße*, Stuttgart, 1954; cfr. al respecto mi glosario en *Merkur*, n.° 94, 1955.

[126] Para la discusión económica remito a: Maurice Dobb, *Political Economy and Capitalism*, London, 1953; del mismo autor, *Studies in the Development of Capitalism*, London, 1954, en alemán, *Entwicklung des Kapitalismus*, Köln, 1970; P. M. Sweezy, *The Theory of Capitalist Development*, en alemán, *Theorie der kapitalistischen Entwicklung*, Frankfurt, 1970; otras indicaciones bibliográficas en Marx, *Ausgewählte Schriften*, *cit.*, pp. 1.257 ss. y en mi noticia bibliográfica ya citada.

[127] K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Frankfurt, 1966. Con esta ed. E. Gerlach ha hecho de nuevo accesibles los principales trabajos de Korsch de los años veinte y treinta.

los elementos filosóficos del marxismo se produjo únicamente al precio de una problemática hegelianización. Surgió con ello una nueva vinculación del marxismo con Hegel, lo mismo que con anterioridad, y a partir de Engels, el marxismo había sido puesto en relación con filósofos y filosofemas contemporáneos: con Darwin y Häckel en primer lugar, más tarde con Mach y Avenarius, con Kant y con diversos kantismos[128], y finalmente con Husserl y Heidegger[129]. Después de todo ello, ¡cómo iba a concebirse el marxismo como una teoría de la sociedad cuyo material ha de proporcionársele científicamente a través de análisis empíricos e interpretarse a la vez según las pautas de una crítica filosófica, para poder finalmente abolir y realizar al mismo tiempo la filosofía! Ciertamente, si los pronósticos económicos fallan, fallan también los supuestos de los que aquellos se derivan. Una crítica inmanente, sin embargo, no inferiría ya de ello el derecho a analizar la teoría sólo en términos «filosóficos», es decir, según aspectos que pueden tener mayor o menor interés histórico, pero que resultan *indiferentes desde el punto de vista sistemático*.

Una crítica inmanente del marxismo procederá de otra forma. Podría, a modo de ejemplo, y por prescindir de las tentativas de la reciente teoría del imperialismo, recurrir a consideraciones relativas al hecho de que Marx, en sus pronósticos científicos (pues aquí no se trata de los pronósticos filosóficos, que son al mismo tiempo político-prácticos) no ha reflexionado suficientemente sobre las consecuencias de su formulación, no ha previsto las autoimplicaciones de su propia teoría. Del lado de la «clase dominante», una economía orientada a fines de gestión ha desarrollado métodos altamente diferenciados de tratamiento y prevención de crisis, técnicas eficazmente aplicadas en la política económica. La teoría marxiana de la crisis, en cambio, revelando también en este aspecto su objetivismo, ni siquiera considera la posibilidad de que sus pronósticos pudieran mover no sólo a los proletarios en su resolución revolucionaria, sino también a los capitalistas en su resolución antirrevolucionaria, llevándoles a dirigir el proceso económico cada vez más con voluntad y conciencia, y a introducir con ello en el propio capitalismo, a fin de conservarlo, elementos de una racionalización que Marx creía reservados a la organi-

[128] Cfr. H. J. Sandkühler y R. de la Vega (ed.), *Marxismus und Ethik*, Frankfurt, 1970.

[129] El primer «marxista heideggeriano» fue Herbert Marcuse; cfr. al respecto sus artículos: «Zum Problem der Dialektik», en *Die Gesellschaft*, VII, 1; «Ideologie und Utopie», *ibid.*, VI, 10; «Transzendentaler Marxismus», *ibid.*, VII, 10; «Zur Kritik der Soziologie», *ibid.*, VIII, 9; «Zum Problem der Dialektik», en *Philosophische Hefte*, I, 1. Cfr. también el ensayo «Über die philosophischen Grundlegen der wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozial-politik*, 69, n.º 3, reimp. en Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft*, 2, Frankfurt, 1965, pp. 7 ss.

zación socialista de la sociedad[130]. Del lado de la «clase dominada», la formulación de la teoría de las clases sociales tuvo en cualquier caso una consecuencia inesperada: la organización sindical se mostró mucho más eficaz para la defensa de los intereses inmediatos de los trabajadores como individuos (en la lucha salarial) que la organización política para la realización del interés objetivo de los trabajadores como clase (en la lucha de clases). Como es bien sabido, Lenin dio al hecho de este «tradeunionismo» ya combatido por Marx la única interpretación políticamente efectiva, fundando un partido de revolucionarios profesionales sobre el que más tarde pudo apoyarse la dictadura stalinista. Rosa Luxemburg defendió, en cambio, la tesis ortodoxa: que el movimiento revolucionario sólo podía alcanzar el éxito con la voluntad y la consciencia del conjunto del proletariado, pero no por la vía de una dictadura del partido sobre masas sometidas. Ambos tuvieron razón: Lenin, con respecto al resultado inmediato de la revolución (rusa), y Luxemburg, con respecto a sus resultados a largo plazo.

En esta controversia se refleja un dilema teórico. ¿Puede la conciencia proletaria de clase acreditarse aún hoy como conciencia revolucionaria? No nos referimos el proceso fáctico por el que una sociedad de clases, una de las cuales domina sin tapujos sobre la otra, ha evolucionado hacia una sociedad de aparatos, altamente burocratizada, en cuya dominación anónima los hombres participan como persona de servicio, por así decir —aunque con ello la diferencia de clases no quede abolida. Lo que preguntamos es únicamente si acaso no puede documentarse un defecto inmanente a la teoría que explicaría por qué Marx quedó preso de aquellas autoimplicaciones de su teoría.

En su ensayo sobre «Materialismo y revolución», Sartre ofrece un cuidadoso análisis del que se desprende la razón por la que el materialismo histórico, si había de ser comprendido y tener eficacia en la situación de los proletarios, tenía que abandonar su forma original y adoptar la del «mito materialista», es decir, la del Diamat oficial. El análisis se remite a la dialéctica hegeliana de señor y siervo, para pasar a mostrar que sólo una cosmovisión materialista, en el estilo del «Anti-Dühring», pone en manos de los proletarios los medios adecuados para interpretar revolucionariamente su propia situación, tal como ésta se les presenta abiertamente. Así pues, del proletario se afirma en primer término lo siguiente: «Ciertamente, su trabajo le viene impuesto desde el principio, y al final se le arrebata el producto del mismo. Pero, dentro del marco trazado por estas dos fronteras, le ofrece el dominio sobre las cosas; el trabajador vive su trabajo como la

[130] Marx no ha reflexionado sobre sus propias teorías desde el punto de vista de una *selffullfilling* o *selfdestroying prophecy*.

posibilidad de modificar hasta el infinito la forma de un objeto material, al intervenir sobre él según ciertas reglas generales. En otras palabras: es el determinismo de la materia el que le ofrece la primera imagen de su libertad. Un trabajador no es determinista como lo es el científico: no convierte el determinismo en un postulado explícitamente formulado. Vive en la dinámica de su trabajo, en el movimiento de su brazo que remata un remache o acciona una palanca; está tan imbuido de ella que, si no se produce el efecto deseado, buscará la causa oculta, sin presumir ni por un momento veleidades en las cosas o rupturas repentinas y casuales del orden natural. Y, llegado el límite de su esclavitud, cuando el arbitrio del señor lo convierte en una cosa, la actividad le libera al concederle el dominio sobre las cosas y una autonomía como especialista de la que el señor no dispone, de manera que la idea de la liberación se ha unido en él con la del determinismo... Así pues, el determinismo se le presenta como un pensamiento liberador... Si todos los hombres son cosas, ya no hay esclavos, sino tan sólo como un hecho, seres sometidos»[131].

Al final, Sartre expresa sin mediaciones la función de la cosmovisión materialista para la consciencia de clase: «El materialismo, al disgregar al hombre en formas de conducta, pensadas estrictamente según el modelo de las operaciones de taylorismo, desempeña el papel del señor. Es el señor el que concibe al esclavo como máquina. El esclavo, por su parte, al considerarse como simple producto de la naturaleza, como «natural», se ve a sí mismo con los ojos del señor. Se piensa a sí mismo como un "otro" y con el pensamiento del "otro". Hay, por tanto, unidad entre la concepción del revolucionario materialista y la de sus opresores, y puede sin duda decirse que el resultado del materialismo consiste en atraer al señor a la trampa, convirtiéndolo, lo mismo que al esclavo, en una cosa»[132].

Pero si una actitud naturalista surge con necesidad en el pensamiento de la clase que debe llevar adelante la revolución, la problemática de la conciencia proletaria de clase se hace patente. Según Marx, el proletariado tiene la oportunidad única de reflejar y revolucionar, por primera vez en la historia, las relaciones sociales en su conjunto, lo que supone su liberación de la confusión ideológica. Y debe cumplir esta función fundándose en una dialéctica que Marx describe en los siguientes términos: «Puesto que la abstracción de toda humanidad, e incluso de la apariencia de humanidad, se ha consumado prácticamente en el proletariado desarrollado, puesto que en las condiciones de vida del proletariado se resumen todas las condiciones vitales de la sociedad presente en el colmo de su inhumanidad, puesto que

[131] J. P. Sartre, *op. cit.*, pp. 80 ss.
[132] *Ibid.*, pp. 88 ss.

en él el hombre se ha perdido a sí mismo, pero al mismo tiempo no sólo ha alcanzado la conciencia teórica de esa pérdida, sino que se ve también forzado a levantarse contra esa inhumanidad de manera inmediata, a causa de la miseria categórica, ya innegable, sin más paliativos —expresión práctica de la necesidad—, por eso mismo el proletariado puede y tiene que liberarse a sí mismo. Sin embargo, no puede liberarse a sí mismo sin suprimir sus propias condiciones de vida. Y no puede suprimir sus propias condiciones de vida sin suprimir todas las inhumanas condiciones de vida de la sociedad presente, que se resumen en su situación»[133].

Una dialéctica materialista ha de mostrar su fuerza cada vez en el análisis concreto de relaciones históricamene dadas, sin que le esté permitido limitarse a recubrirlas con el esquema dialéctico. Y, sin embargo, Marx procede así precisamente en este punto central de la teoría. La culminación de la autoconciencia de la humanidad en las cabezas de los individuos más degradados, famélicos y sombríos es problemática: ¿puede la razón traducirse en consignas y realizarse a través de ellas? ¿Acaso la autoconciencia de la especie no podría producirse como una reacción contra la falsedad de la riqueza en el seno de una sociedad que anhela de todos modos una conciencia superior, antes que como reacción contra la falsedad de la miseria en el seno de una clase cuya explotación corporal convierte desde el principio todos los esfuerzos de conciencia en algo socialmente azaroso? ¿No será acaso el «pauperismo» en el seno del bienestar, en lugar del pauperismo en el seno de la miseria, el que ofrezca las condiciones necesarias para mover a la masa de la población a medir lo que es por el rasero de lo posible? ¿Acaso una dialéctica de la falsa abundancia no llevaría a la reflexión sobre la dominación irracional antes que una dialéctica de la auténtica pobreza?[134]. El grado de generalización en el que se plantean estas cuestiones en la perspectiva de una crítica in-

---

133 K. Marx, *Frühschriften*, ed. Landshut, p. 318.

134 Cfr. mi interpretación de los motivos del movimiento estudiantil en la introducción a: J. Habermas, *Protestbewegung und Hochschulreform*, Frankfurt, 1969. Cfr. también mi contribución al volumen colectivo *Marx und die Revolution*, Frankfurt, 1970, pp. 24-44, donde he desarrollado la hipótesis de que «no la miseria material, sino la abundancia material es el fundamento sobre el que puede romperse la estructura pequeñoburguesa de las necesidades, que se ha formado durante siglos bajo la coerción de la lucha competitiva individual, transmitiéndose también a los trabajadores integrados. Sólo la psicología del tedio en el bienestar alcanzable despierta la sensibilidad para la coacción, ideológicamente enmascarada, de aquellas formas burocratizadas de vida y trabajo en cuyo seno se ha elaborado el bienestar de las generaciones pasadas. Si ello es así, la revolución no produciría la eliminación de la pobreza, sino que la presupondría» (*ibid.*, pp. 41 ss.).

manente no debería hacer olvidar que una decisión fiable de las mismas sólo sería posible sobre la base de pruebas empíricas.

Si ahora, para concluir, traemos a colación un análisis de Herbert Marcuse no es tan sólo para caracterizar la problemática de al autoconciencia de la humanidad en las circunstancias presentes, sino también, y sobre todo, para mostrar, por vía de ejemplo, cómo el principio filosófico del materialismo histórico acredita su fecundidad, en conjunción, y sólo en conjunción con investigaciones empíricas, precisamente allí donde se somete a la debida revisión, sin reservas, los aspectos doctrinales particulares del marxismo. Marcuse, en efecto, se mueve estrictamente en la perspectiva de una filosofía materialista, pero partiendo ya de supuestos distintos de los que inspiran, por ejemplo, la teoría marxiana de las clases sociales:

«La cultura ha sido, hasta el presente, autoritaria, en la medida en que la necesidad social se hallaba determinada por el interés de los grupos en cada caso dominantes, y este interés definía las necesidades de los demás y las vías y límites de su satisfacción. Esta cultura ha desarrollado la riqueza social hasta el punto de que las renuncias y cargas impuestas a los individuos parecen cada vez más innecesarias, más irracionales. La irracionalidad se expresa con la máxima rudeza en la intensificada sumisión de los individuos al gigantesco aparato de producción y distribución, en la desprivatización del tiempo libre, en la fusión, casi indistinguible, del trabajo social constructivo y destructivo. Y precisamente esta fusión es la condición del constante crecimiento de la productividad y del dominio de la naturaleza, que redunda también en una vida cada vez más cómoda para los individuos —o al menos para la mayoría de ellos en los países más desarrollados. De este modo, la irracionalidad se convierte en la forma de la razón social, en lo universal racional... Lo universal se ha impuesto desde siempre con el sacrificio de la felicidad y la libertad de una gran parte de los hombres: ha encerrado siempre la contradicción consigo mismo, encarnada en fuerzas espirituales y políticas que aspiraban a una forma de vida diferente. Lo peculiar de la etapa presente es el estancamiento de esta contradicción: el dominio de la tensión entre la positividad —la forma de vida dada— y su negación —el antagonismo contra esta forma de vida en nombre de la máxima libertad históricamente posible... El estado totalitario es sólo una de las formas —tal vez una forma ya arcaica— en que se ventila la lucha contra la posibilidad histórica. La otra forma rechaza el terror, porque es lo suficientemente fuerte y rica para salvarse sin él... Pero no es esto lo que determina su tendencia histórica, sino la forma en que organiza y emplea las fuerzas productivas que tiene a su disposición: también ella mantiene la sociedad, a pesar de todo el progreso técnico, en el estadio alcanzado, también ella trabaja contra nuevas formas de libertad históricamente posibles. En este sentido, también su

racionalidad es regresiva, aunque trabaje con medios y métodos menos dolorosos y más cómodos»[135].

Estas tesis no se aducen aquí como confesión, sino como ejemplo. La crítica tendría que introducirse en la discusión sociológica del asunto mismo.

[135] H. Marcuse, «Trieblehre und Freiheit», en *Freud in der Gegenwart*, Frankfurt, 1957; cfr. también *Eros und Zivilisation*, *cit.*

FUENTES

La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía social.
Reelaboración de mi lección inaugural de Marburg, diciembre de 1961. Publicada por primera vez en *Teoría y praxis* (1963).

Derecho natural y revolución.
Reelaboración de conferencias impartidas con ocasión del VII Congreso Alemán de Filosofía y de una Sesión de la Sociedad Internacional de Filosofía del Derecho y de Filosofía Social, octubre de 1962. Publicada por vez primera en *Teoría y praxis* (1963).

La crítica de Hegel a la Revolución francesa.
Reelaboración de mi lección inaugural de Heidelberg, julio de 1962. Publicada por vez primera en *Teoría y praxis* (1963).

A propósito de los escritos políticos de Hegel.
Publicado como epílogo a: G. W. F. Hegel, *Escritos políticos*, Frankfurt, 1966, pp. 343-347.

Idealismo dialéctico en tránsito al materialismo.
Reelaboración de una conferencia impartida en el Seminario filosófico de la Universidad de Heidelberg en julio de 1961. Publicada por primera vez en *Teoría y praxis* (1963).

Entre ciencia y filosofía: el marxismo como crítica.
Reelaboración de una conferencia impartida ante la Sociedad Filosófica de Zurich en diciembre de 1960. Ve la luz por vez primera en *Teoría y praxis* (1963).

Tareas críticas y conservadoras de la sociología.
Reelaboración de una conferencia impartida en las Jornadas Universitarias de Berlín en enero de 1962. Publicada en *Ciencia y responsabilidad*, Berlín, 1962, pp. 157 ss., y en *Teoría y praxis* (1963).

Dogmatismo, razon y decisión.
Escrito para *Teoría y praxis* (1963).

Consecuencias prácticas del progreso técnico-científico.
Publicado en: H. Maus (ed.), *Sociedad, Derecho y Política*, Homenaje a W. Abendroth, Edit. Luchterhand, Neuwied, 1968, pp. 121-146.

La transformación social de la formación académica.
Conferencia impartida en las Jornadas Universitarias de Berlín en enero de 1963. Publicada en *Universidad y universalidad*, Berlín, 1963, pp. 165 ss.

Democratización de la Enseñanza Superior: ¿Politización de la ciencia?
Conferencia ante la Conferencia de Rectores de la Alemania Occidental, mayo de 1969. Publicada en *Merkur*, XXIII, junio de 1969, pp. 597 ss.

Apéndice: Reseña bibliográfica. La discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo.
Publicado en: *Philosophische Rundschau*, Ed. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1957, año V, n.º 3/4, pp. 165-235.